بسوی حکومت فرهنگی

منوچهر جمالی

پسـنـدی و
همداستانی کنی
که جان داری و ، جانستانی کنی

فردوسی

****

بسـوی
حکومت فرهنگی

****

منوچهر جمالی

بپرهیز و خون بزرگان مریز
که نفرین بود برتوتارستخیز

(فردوسی)

نفرین به آزاردهندگان

عباس امیر انتظام

که در خوی نرم و استوارش ، نماد بزرگی ایرانیست

« شمشیر خشونت شریعت، با همه تیزی و برندگی اش »،
از« نرمی که استواراست » میهراسد ،
چون خُردی و خواری خود را
در برابر فرهنگی بزرگ ، درمی یابد

بســـوی
« حکومت فرهنگی »

****

گفتارهـا :

درفرهنگ ایران ،
برترین ارزش ، زندگیست
نه حقیقت .

« جـــدائی دین از حکومت » ، شـــعــــاریست کــــه از دوره روشنگری (Enlightment , Aufklaerung)در غـرب به ارث بجای مانده است و گریبانگیر ما هم شده است . روشنگران ، در پیکاربا سازمانهای دینی ، و آموزه ای کـه آنهـا به نام دین ارائه میـدادند ، منکرِ ارزش دیـن بطور کلی شدند .

و این انکار ، به نفی وجود هر گونه حقیقتی بطور کلی درسازمان دینی ، وسپس در خودِ دین کشـیـد . دین ، شامل هیچ حقـیـقـتی نیـست ، پس سازمان دینی هم ، حق به هیچ گونه قدرتی ندارد .چون آنکه حقیقت دارد ، حق به قـدرت دارد . ولی طرد هر گـونه پدیده ای ، کـه در آن ذره ای ناچیـز از واقعیت هم باشد ، و رد هر گـونه فکری که در آن خـردلی بسیـار خُرد نیز از حقیقت باشـد ، سبب بازگشت آن پدیده و فکر ، خـواهد شـد . در پیکار با آن پدیده و فکر ، درست این ناچیزها ، نادیده و یا به هیچ گرفته میشوند . از این رو نیز همیشه هر گونه روشنگری ، ناگزیر بدنبال خـود ، واپسگرائی را میآورد . در هر گونهَ پیشرفتی در تاریخ ، میتوان اینگونه بازگشتها را دید . در میهن ما ، در زمان حکومت قاجاریه ، دوگونه استبداد ، باهم بو دند ، ولو

گاه درتنش و گاه در آمیزش باهم . جنبش مشروطیت ، کوشید که این دو استبداد را با همدیگر ، بزداید .هر چند پیکار با استبداد شاهی ، آشکار تر بود ، و پیکار با استبداد دینی ، پنهان تر . معمولا در ارتجاع ، همه قوای ارتجاعی ،دوشادوش و با هم ، باز میگردند . ولی در ایران استبداد سلطنتی ، بدون استبداد آخوندی بازگشت .ولی سلطنت برای ایجاد حقانیت و یا مشروعیت خود ، در تاریخ نیاز به طبقه روحانی داشت . نیازسلطنت به طبقه روحانی ، موقعی رفع میگردد ، که یا به مفهوم اصیل « فرّ » باز گردد و کاملا در خدمت خلق در آید ، یا با طبقه روشنفکر، همکاری کند .و هنگامیکه طبقه روشنفکر ، از ایجاد حقانیت برای سلطنت روی برتابد ، سلطنت مجبوراست ، ولو به اکراه دست به دامن آخوند بزند . ولی آخوندی که میتواند برای شاه ، ایجاد مشروعیت کند ، چرا قدرت خودش را بجای شاه مشروع نسازد ؟ با رضاشاه و محمد رضا شاه ، استبداد سطنتی ، به تنهائی بازگشت ، ولی مانع بازگشت استبداد آخوند و شریعت شد ، و خواست استبداد را منحصر به خود بکند ، وسهم استبداد آخوندی را نیز غصب کرد .
این بود که نه روشنفکر ، برای سلطنت تولید حقانیت کرد ، و نه آخوند برای سلطنت تولید مشروعیت . وازسوئی روشنگری، که با مشروطیت آغاز شده بود ، و تا محدوده ای در دوره سلطنت پهلویها ، ادامه داشت ، بر ضرورت بازگشت استبداد دینی افزود . با استبداد پهلویها ، فقط نیمی از ارتجاع ، بازگشته بود ، و طبعا میبایستی راه برای بازگشت بهره دیگراستبداد ، که استبداد دینی باشد ، گشوده شود ، و چنین هم شد .
و روشنگری ، در پیکار با دین و سازمان دینی ، به آنچه بها نمیدهد ، همان ذره و خردل ناچیز حقیقت است که در دین هست، و در اثر وجود شریعت و آخوند ، نادیده گرفته میشود . ولی هنگام بازگشت ، آن « ذره ناچیز واقعیت » و « آن خردل بسیار خُردِ حقیقت » ، به تنهائی باز نمیگردند ، بلکه آن پدیده ، در تمامیتش ، و آن فکر ، در تمامیتش ، باز میگردند .
آن فکر که حاوی خردلی از حقیقت بود ، میخواهد از این پس خود را به

عنوان کل حقیقت ، بر کرسی حقیقت بنشاند ، یا به عبارت دیگر ، تمام قدرت را تصرف کند . روشنگر، با انکار هرگونه حقیقتی در دین ، حقانیت به قدرت را از « سازمان دینی » میگرفت . و طبعا جدائی حکومت از دین ، جدائی حکومت ، هم از آموزه ای بود که بدون حقیقت بود ، و هم از سازمانی بود که خودرا آموزنده و دارنده آن حقیقت میدانست . در جدائی حکومت از دین ، روشنگر ، این مسئله را که وقتی حکومت از دین جدا شد ، از حقیقت نمیتواند جدا بشود ، و نباید جدا شود ، و اینکه حکومت پس از این جدائی ، چگونه دسترسی به حقیقت خواهد داشت ، بکلی فراموش کرد . اگر حکومت ، از حقیقت هم ، جدا شود ، پس از آن بجای حقیقت ، چه می نشیند ؟ دین بنام دارنده حقیقت ، در پیوند با حکومت بود ، اکنون که حکومت از دین ، دست میکشد ، آیا بی حقیقت ، میتواند حکومت کند ؟

روشنگر در پیکار با سازمان دینی و دین ، نگذاشت این مسئله ، بطور آشکار طرح گردد .ولی در واقعیت ، جدائی حکومت از دین ، برای آن بود که « مسئله زندگی » ، ناگهان در روند تاریخ و تفکر ، ارزشی برتر از « مسئله حقیقت » یافته بود . و همین اولویت « زندگی بر حقیقت » ، علت واقعی جدائی حکومت از دین ، و سپس علت جدائی حکومت از هر گونه ایدئولوژی شد . و برتری مسئله زندگی (جان) بر حقیقت ، گوهر فرهنگ ایرانیست . « زندگی در گیتی » در فرهنگ ایرانی ، تنها چیز مقدس است . فقط زندگیست که مقدس است .

مباش در پی آزار و هرچه خواهی کن که در شریعت ما غیر از این گناهی نیست (حافظ)
عبادت به جز خدمت خلق نیست به تسبیح و سجاده و دلق نیست (سعدی)
(به عبارتی بسیارساده : دین ، فقط خدمت خلق است ، واین عبارتی دیگر از فرأست)

از این رو نیز آزردن جان ، برترین گناهست ، نه نافرمانی از خدای مقتدر . حقیقت ، ایجاد بیشترین اختلاف را میکند . ووقتی حقیقت ، دارای برترین ارزش است، کوچکترین اختلاف در باره حقیقت ، بلافاصله به وحشیانه ترین پیکارها میکشد ، و انسان را بی نهایت سختدل میسازد ، و زندگی را سخت میازارد ، و همبستگیهارا از هم می گسلد . در باره حقیقت ، دو نفر هم

نیستند که واقعا یکسان بیاندیشند . و این کثرت و اختلاف در حقیقت ، باید تابع ارزشی برتر باشد ، که راستای همه حقایق را معین کند ، و ازسوئی اختلاف در حقیقت ، به جنگ نکشد . تا حقیقت ، برترین ارزش باشد ، سبب چنین وحشیگریها و سختدلیها و خونریزها میشود ، وفقط آنگاه اختلاف در حقیقت ، به خونریزی نخواهد کشید ، که مسئله حقیقت ، ارزشی کمتر از مسئله « زندگی » بیابد .از این پس همه حقایق ، میتوانانددر تنش و تعارض و تضاد باهم باشند ، ولی همه آنها باید ، پرورنده زندگی در این گیتی باشند . این زندگیست که ارزش هر حقیقتی را معین میسازد . و نه تنها این گوهر فرهنگ ایران باستان بوده است ، بلکه بنیاد تفکر رندی نیز هست که فلسفه شعرای ما در باره زندگی بوده است ، وطبعا جزو فرهنگ ما شده است .رند، وقعی به اختلاف هفتاد و دوملت در باره حقیقت نمیگذارد ، و آنرا افسانه میداند ، چون زندگی برای او ، ارزشی برتر از حقیقت دارد . اینست که مسئله حقیقت ، در حکومت فرهنگی ، تابع مسئله زندگی میگردد . حکومت ، فرهنگی میشود ، و دیگر مباحثه و مجادله در باره حقیقت ، امری در جه دوم میشود ، وجدائی حکومت از دین ، چیزی جز آن نیست که دین و حقیقتش ، تابع پرورش زندگی در این گیتی بشوند . حکومت ، نفی دین و حقیقتش را نمیکند ، بلکه اختلاف در حقیقت از این پس همبستگی ملت را نابود نمیسازد ، وحقیقت ، نیازش را به قدرت از دست میدهد . برای همین است که پیکار بر سر حقیقت ، از سطحِ « حکومت» به سطحِ « دولت » هبوط میکند .و در سطح دولت ، کثرت برداشتها از حقیقت ، پذیرفته میشود ، بشرطیکه پرورنده زندگی باشند . البته روشنگران به این مسئله ، آگاهانه توجه نکردند ، چون پس از مدتی کوتاه ، ایدئولوژیها ، در صدد آن بودند که جای دین را بگیرند ، و سرچشمه حقیقت مطلق بشوند ، و حکومت بر پایه حقیقت واحد بسازند ، از این رو حکومتهای ایدئولوژیکی ، همه مانند دین ، زندگی را تابع ارزش خود ساختند ، و زندگی ، فقط و سیله حقیقت آنها شد . اگر به اندیشه حکومت فرهنگی بیشتر

توجه گردد ، دیده میشود که حکومت ، از دین یا سایرایدئولوژیها ، جدا نمیشود ، بلکه همه آنها ، تا بع اولویت زندگی و همکاری در بهزیستی در گیتی میشوند . همه ایدئولوژیها و ادیان و مکاتب فلسفی ،در خدمت زندگی در میآیند ، و ارزش همه آنها ، از همین خدمت معین میگردد . چنانچه در تفکر ایران باستان ، آشا ، حقیقت بود ، و آشا تابع زندگی بود . آورنده آشا ، سروش بود که در واقع فرزند « بانو خدا » بوده که اصل زندگیست . و سروش ، وظیفه اش ، دفاع از بیچارگان و ناچیزان ، و دفاع از زندگی هر کسی ، و خانه سازی برای آسایش فقرا بود . در واقع سروش ، کاری جمشیدی میکرد . چون خانه ، نماد مهر به گیتی و مهر به زندگیست . آشا ، چنین حقیقتی بود . زندگی ، حقیقت بود . بدینسان در حکومت فرهنگی ، دین یا ایدئولوژی ، طرد نمیگردد ، بلکه یاور « اصل زندگی » میگردد . حقیقت ، برای زندگیست ، نه زندگی برای حقیقت .

باز گردیم به پیکار روشنگران با سازمان دینی و دین . هر پیکاری ، با خود ، خشونتی میآورد . جنگجو باید در برابر زخمها ئی که میخورد ، و دردهائی که از آن زخمها برمیدارد ، خرفت و بی حس شود ، تا در حین پیکار ، چندان درد را حس نکند، و بتواند بهتر بجنگد . خرفت شدن و از دست دادن لطافت و نرمخوئی وکاهش نازك طبعی ، ضرورت جنگیدنست . ولی این خرفت شدن ، که سبب از دست دادن لطافت و حساسیت است ، انسان را از « معرفت طیفی » باز میدارد . فقط با حساسیت است که میتوان هر پدیده ای را ، در طیف گسترده اش شناخت . با ترازوئی که خروار و تُن را میسنجد ، نمیتوان الماس را به قیراط کشید . هر گونه جهادی ، خرفتی حواس و معرفت را میآورد . جنگیدن ، خرفتی حواس و احساسات را لازم دارد ، تا دشمن را سراپا شرّ بداند ، چون تکلیف جنگیدن ، آسان میشود. در جنگ نمیتوان دشمن را قیراطی سنجید ، بلکه باید خرواری تخمین زد . ولی لطیف شدن و حساسیت یافتن در معرفت ، پیکار را بسیار پیچیده و دشوار میسازد ، ولی در عوض ، پیکارهم ، فرهنگ پیدا میکند .

و امروزه برای ما ، برعکس دوره روشنگری در اروپا ، روا نیست که بادین با همان خشونت معرفتی که آنها روبرو شدند ، برخورد کنیم. دین ، پدیده ایست با طیف ، که نمیتوان در باره همه آن طیف ، یك حکم ساده و نهائی و قاطع کرد ، ویك جا منکر وجود حقیقت در کل آن شد .عبارت ساده و بسیار خام « جدائی حکومت از دین » ، نشان همین معرفت خشن و خرفت و بدوی آنهاست . نشان نبود حسیاست معرفتی است . با دین و سازمان دینی هم باید پیکار فرهنگی کرد ، نه پیکار خشونت آمیزی که آماده نیست در دین ، هیچگونه طیفی ببیند . حکومت ، حق ندارد که معین کند هر دینی یا هر ایدئولوژئی ، چقدر حقیقت دارد ، در کجا و در چه چیز حقیقت میگوید. اگر این حق را داشته باشد ، با بی حقیقت شمردن هر دین و ایدئولوژی و فلسفه ای ، میتواند آنهارا بکلی از اجتماع یا دامنه سیاست ، طرد و نفی کند .وقتی حکومت ، چنین حقی را داشته باشد ، با اعلان « بی حقیقت بودن دین ، آنگاه دین ، دشمن مطلق حکومت خواهد شد ، و وظیفه حکومتست که با نهایت خشونت ، با آن مبارزه کند ، و آنرا به کل از اجتماع ، ریشه کن سازد . کاری را که حکومت شوروی کرد ، و نتیجه اش را هم دیدیم .گفتن اینکه دین ، باید از حکومت جدا شود ، این معنارا میدهد که در دین ، هیچ حقیقتی نیست و حکومت ، نمیتواند با آنچه بی حقیقت و حتی ضد حقیقتست ، همکاری و همزیستی داشته باشد و حکومت ، حق پنهانی ، برای سر کوبی سازمان دینی ، و دین را دارد ، و این سخن ، با اصل آزادی در تعارض میباشد .

انتقادروشنگران به تباهکاریهای سازمان دینی بجا و درست بود . ولی تهاجمشان به دین ، در کل ، بیشتر متوجه آخوند و «شریعت » بود ، و کمتر متوجه خود « دین » ، که در زیر شریعت و سازمان دینی ، از نظر پنهان است . ولی از آنجا که سازمان دینی ، این دو را با همدیگر و با خود ، عینیت میدادند ، و از آنجا که در تاریخ تحولات دینی ، دین و شریعت باهم آمیخته اند ، به آسانی این دو ، باهم مشتبه ساخته میشوند . چنانچه طریقت صوفی

با « عرفان » باهم مشتبه ساخته میشود . چنانکه یك مکتب فلسفی ، با فلسفه مشتبه ساخته میشود .چنانکه یك ایدئولوژی ، با حقِ اندیشیدن درباره یك ایده آل (مثلا عدالت و همبستگی) مشتبه ساخته میشود . از این رو مبارزه روشنگری با دین ، مبارزه ژرف و ریشه ای نیست ، و بیشتر پدیده های سطحی را آماج میگیرد ، و یکی از ویژگیهای گوهری روشنگری در هر زمانی ، همان سطحی بودن و سطحی ماندنش هست . روشنگری ، فقط سطوح را روشن میسازد ، ومنکر وجود ژرف میشود . از این رو معمولا پس از دوره های روشنگری ، نوبت واکنش به آن سطحی اندیشی ها میرسد . و این اعماقی که نادیده گرفته شده اند ، سبب بازگشت دین و شریعت با هم میگردند . دین در آن اعماقش باز نمیگردد ، بلکه بنام همان تجربه های عمیق ، از نو آخوند و سازمان دینی و شریعت خشک و بی روح که با زمان هیچ هم آهنگی ندارد ، باز میگردد . در پیکار روشنگران با دین ، بسیاری تشخیص میدهند که علیرغم همه انتقادات ، هسته و مغزی در دین هست که بدشواری میتوان آنرا تعریف کرد ، ولی رو شنگران ، همین مغز را در زیر آن پوسته ها که شریعتمداران ، مهم و اصل دین میشمارند ، نشناخته اند .

در این دوره های واکنش ، کوشیده میشود که نشان دهند که همه حقایق علمی و اجتماعی و تاریخی و انسانی ، در دین یافته میشود . و این درست واکنشی در برابر همان انکار روشنگران در باره بی حقیقت بودن دین در تمامیتش است .یك کنش غلط ، ایجاد یك واکنش غلط میکند . نفی کل ، به پذیرش کل میانجامد . در این دوره های واکنش به روشنگری ، نشان داده میشود که « حقیقت در جامه دینی اش » ، هم آهنگ با « حقیقت در جامه علمی و فلسفی و اجتماعی » است . علم و فلسفه ، هیچ حقیقت تازه ای نیاورده اند ، بلکه فقط جامه ای تازه از عبارات و اصطلاحات ، به همان حقیقتی که دین داشته است ، پوشانیده اند . همه این حقایق علمی ، در دین هست . آنچه را علم میگوید ، دین هزاره ها ست که میدانسته است . در واقع اصل ، همان دینست . آنچه تغییر کرده است ، شیوه بیان مطلبست ، نه خود

مطلب .اگر نگاهی به نوشتجات مصلحان و روشنفکران دینی در ایران در این چند دهه انداخته شود ، همه شاهد این مطلبند .
البته در واکنش به روشنگری ، مصلحان دینی ، بیشتر به « تشبیهات و تمثیلات دینی » رو میکنند ، که زیاد قابل انعطافند ، و کمتر نظر به «شریعت » میاندازند ، که سفت و سخت و جزمی شده اند، و طبعا بسیار شکننده اند ، و نمیتوان کوچکترین تغییری به آنها داد .نیاز به نفی شریعت نیست ، بلکه نیاز به کم بها دادن به شریعت است . صوفیه هم همین کار را کرد . انکار شریعت را نمیکرد ، بلکه تجربیات اصیل دینی و عرفانی را بیشتر ارزش میداد که این رسوم و مناسك و شریعت را . این مصلحان دینی ، در می یابند که جایگاه اصلی تجربیات ژرف دینی ، همان تشبیهات و تمثیلات و نمادها هستند ، نه شریعت و قوانین و مناسك و رسوم .
هرگونه اصلاح دینی ، و هرگونه ژرف نگری در تجربیات دینی ، از راه همین تشبیهات و تمثیلات و نمادها و رمزهاست . در واقع ، ارزش دادن به « تشبیهات و تمثیلات و نمادها » ، بیان آنست که « تجربه دینی » ، هیچگاه به « مفاهیم » ، کاهش نمی پذیرد . تجربیات دینی ، به آن دلیل در تمثیل و تشبیه گفته نمیشود ، چون فقط عامه از «فهم » آن ناتوانند، بلکه برای آنکه این تجربیات را اساسا نمیتوان در «مفاهیم » گنجانید . خاص و عام در برابر تجربیات دینی ، یکسانند . یك آخوند در اثر فضل و علمش ، نزدیکتر به تجربه دینی نیست .در تجربه دین ، چیزی تصویر میشود که « مفهوم ناپذیر » است .اگر میشد همه تجربیات را با مفاهیم گفت ، آنگاه نه شعر داشتیم نه دین و نه هنر و نه عرفان و نه ایدئولوژی ، بلکه فقط فلسفه و علم .
ولی مصلح دینی ، می بیند که در دادن مفهومی تازه ، به همان تشبیه ، توجه را به ابعادی نادیده از دین ، فرا میخواند . دین ، ناگهان برقی از تازگی میزند که پیش از آن نداشته است . ولی برای هر تصویری ، هر تشبیه و تمثیل و نمادی ، میتوان « مفاهیم گوناگون » آورد . اینست که هر تصویری ، تأویلات بی نهایت دارد ، ودر اثر کار برد همین روش بود که عرفا ، نه

تنهاهفتاد ، بلکه هفتصد بطن در قرآن می یافتند ، و هر مصلح اسلامی امروزه از تأویل یك آیه از متشابهات ، در هر فرصتی ، فکری دیگر استخراج میکند . و محکمات ، چیزی جز شریعت نیستند ، که مانع اصلاحند و مزاحم درك تجربیات ژرف دینی . و در پایان ، مصلحان دینی ، چون نمیتوانند این محکمات را خط بزنند و نسخ بکنند ، آنهارا هم با فن و فوت تأویل ، از متشابهات میسازند . ولی گوهر بنیادی دین ، در همین تشبیهات و تمثیلاتست ، که نشان تصویر ناپذیری خدا و حقیقتند . و تأویل پذیری بی نهایت ، ویژگی گوهری هر تصویر و تشبیه و تمثیلی است . با گذاشتن « مفهومی بجای تصویری » ، امکان گذاشتن مفاهیم مختلف بجای یك تصویر ، باز میشود ، و طبعا راهی بسوی کشف تنوع و طیف ، در تجربه دینی ، و درك آزادی دینی است ، ولی ازسوئی نیز ، راهی برای نفی تجربه دینی در کلیتش است . بهترین راه نفی یك دین ، دادن آزادی تأویل آن دین در اجتماعست . با تقلیل دادن یك تصویر به یك یا چند مفهوم ثابت و معین ، دین در گوهرش نابود میشود . چنانچه در میان شریعتمداران ، دیده میشود که در پابان ، هیچ اثری از دین بجای نمی ماند . همه تصاویر نامعین ، تقلیل به فقه و قواعد و اصول و فروع روشن و شمارش پذیر می یابند .ولی تقلیل ناپذیری صورت به مفهوم ، گوهر تجربه دینی است . آخوند ، در شریعت ساختن از دین ، وارونه همین کار را میکند ، و گوهر دین را در شریعت ، از بین میبرد . ودرست موقعیکه شریعتمداران و آخوندها حکومت میکنند ، بر عطش مردم به دین ، که با شریعت، نابود ساخته شده است ، میافزاید . شریعت خالص، تهی از دین ، میشود . تضاد دین و شریعت ، موقعی به چشم میآید که حکومت دینی سرکار میآید ، و این خود دینداران حقیقی هستند که در درجه اول برضد حکومت دینی برمیخیزند ، چون در حکومت دینی ، از دین ، فقط شرع ، باقی میماند . و دیندار در این مرحله است که متوجه تضاد دین و شریعت میشود ، و دین را بجای شریعت میخواهد ، ومی پندارد که حکومت ، پابند دین نیست ، چون مردم نمیتوانند آگاهانه میان دین

و شریعت ، مرزی بگذارند . آنچه را روشنگران نفی میکنند ، درست همان چیزیست که طالبان دین حقیقی هم نفی میکنند ، ولی از دو دیدگاه مختلف . روشنگر ، آن شریعت را ، تمام دین میگیرد ، مصلح دینی ، آنچه را سازمان دینی و آخوند ارائه میدهد ، بکلی خالی از دین میشمارد . یکی نفی میکند ، چون آنچه بنام دین ارائه داده میشود ، اساسا دین نیست ، دیگری نفی میکند ، چون دین ، همینست و بس .

معمولا تقلیل تدریجی « تصویر دینی » به « مفاهیم » ، در آغاز به « تئولوژی = الهیات » میکشد ، سپس به « فلسفه دین » و « متافیزیك » میانجامد ، و در آخر ، فلسفه ، به خودی خود جای آنهارا میگیرد . از دین یك جا نمیتوان به تفکر فلسفی جهید . و وجود این گذرگاههای روانی و نفوذ این طیف عقیدتی و فکری ، در یك جامعه فرهنگی ضروریست . دین باید تئولوژی بشود ، تئولوژی باید فلسفه دین و متافیزیك بشود ، و بالاخره متافیزیك ، باید در پایان فلسفه بشود . در تاریخ روانی و فکری ، این تحولات ، لازمست . از یك دین ، یك راست نمیتوان به تفکر ناب فلسفی پرید . یك شبه نمیتوان از دیندار ، فیلسوف ساخت . روان انسانی نیاز به پیمودن راه از این گذرگاهها دارد . گفتگو از علوم انسانی و اجتماعی ، در اثر نبود این مراحل تحولی در روان ایرانی ، بی اثر است .استدلال اقتصادی بر پایه تئوری مارکس ، بدون این حلقه های گذر در روان ، کوبیدن هوا در هاون است . حتی در مغز خود مارکسیستهای ایرانی ، هیچ پیوند آفریننده ای ندارد . حتی وجود این طیف در اجتماع ، ضروریست . تاریخ ، تنها گذر از یك حالت روانی و فکری ، به حالت روانی و فکری دیگر نیست . در یك برهه تاریخی ، همیشه این حالتهای مختلف تاریخی نیز باید در طیفش در جامعه حضور داشته باشند . اجتماع زنده ، باید موزه تاریخ باشد . در جامعه معاصر ، انسانهائی هستند که متعلق به دوره های مختلف تاریخند.حتی در لایه مختلف روانی یك فرد ، لایه مختلف تاریخ را میتوان یافت . اینست که از راه همین لایه هاست که ما میتوانیم تاریخ ملت خود را بفهمیم . اینست که

دوره های بدویت و توحش ، همیشه در اجتماع حاضرند ، و میتوانند با یك چشم به هم زدن بسیج شوند . ملت آلمان علیرغم گوته و نیتچه و شیلر و کانت ، ناگهان به بدترین توحش ها بازمیگردد .در ایران ، علیرغم لطافت متعالی حافظ و عین القضات و مولوی و خیام و فردوسی ، توحش با یك چشم به هم زدن بازمیگردد . توحش ، متضاد با فرهنگست ، ولی همیشه در اثر همین تضاد ، زنده و حاضر است . ضحاك ، همیشه در کوه البرز ، درست در جایگاه سیمرغ که اصل زندگیست ، پرستاری میشود و زنده است. بنا براین تاریخ را با تئوری مقاطع از هم بریده ، و برهه های خالص و جداازهم ، که یکی پس از دیگری میآید و وقتی یکی آمد ، جا برای دیگری نیست ، نمیتوان فهمید . هر برهه ای از تاریخ ، طیفی از تاریخست . تجربه دینی هم ، در تاریخ ، یك طیف از خود پدید میآورد .

همانسان که در اثر گذاردن مفاهیم تازه به تازه به جای تشبیهات و تمثیلات دینی ، احیاء دین در طیفش ممکن میگردد ، همانسان این جنبش از سوی دیگر بسوی ترك دین نیز پیش میرود ، و ترس دوری از دین ، سازمان دینی را بسیج میسازد . از سوئی دیگر ، این جنبش سبب پیدایش کثرت و تنوع در درك دین میگردد ، که با بقای سازمان دینی ، که در شریعت خالص هبوط کرده ، در تضاد است . ولی هنگامی سازمان دینی در موضع ضعف قرارگرفته ، تسامح با این احیاء دینی دارد ، چون بیان وجود آزادی و زندگی در دین است ، ومردم را از سر علاقمند به دین میسازد . سازمان دینی ، این حرکت بازگشت به دین را می پسندد ، و میکوشد که ازآن ، حرکت بازگشت به شریعت بسازد . به دین در شریعت ، شکل بدهد . بازگشت به دین ، ناگهان بازگشت به شریعت میشود . برقی از تعالی دین ، در آنی در باطلاق تیره شریعت ، فرومیرود . بگذارید از دیدگاهی دیگر ، به همین مسئله طیف تجربیات دینی بنگریم .

طیف گسترده دیگر دین ، در رابطه اش با فر هنگ است . تا دین ، زائیده از فرهنگ ملی است ، این دامنه چندان گسترده نیست و گاهی یك دین با آن

فرهنگ انطباق دارد . ولی با پیدایش « ادیان جهانی » ، و گسترش آنها در سرزمینهای گوناگون ، آمیزش و تنش تازه ای میان ادیان جهانی و فرهنگ های ملی پدید میآید ..ما امروزه در بسیاری از جوامع ، ادیان جهانی داریم . دین جهانی که میتوان آنرا دین مدنی نیز خواند ، در ملت خاصی روئیده است ، و در آن جامعه نیز ، کم و بیش هم آهنگ با فرهنگش هست . مثلا اسلام در عربستان پیدایش یافته است و زائیده از فرهنگ عرب و سامیست . و فراموش نشود که « فرهنگ سامی » بسیار گسترده تر از « دین اسلام » است دین یهودی و دین مسیحی و دین اسلام ، از همین فرهنگ واحد روئیده اند . ویژگی این ادیان آنست که ، تا محدوده ای « مفاهیم کلی عقلی » در آنها وارد شده اند ، و از سوئی « تشبیهات و تمثیلات » بیشتر جای « تصاویر اسطوره ای » را گرفته اند .

و چون ویژگی هر مفهوم عقلی ، کلی و عمومی بودنش هست ، خواه ناخواه این ادیان ، گرایش به جهانی شدن دارند . هر مفهوم کلی ، میخواهد پدیده ها در همه جهان مشابه و مساوی سازد ، و آنهارا در زیر قدرت خود گردهم آورد .هر مفهوم کلی ، متجاوز است . هر جا مفهومی تازه پیدایش یافت ، ازآن پس ، در پی « همسان و همگونه سازی پدیده ها و تجربیات انسانهاست » ، تا در آن مفهوم جمع گردند . وحدت کلمه ، همینست .

« فرهنگی ملی » که در هر جامعه ای میروید و میجوشد ، در تصاویر ی درك میشود که در چهارچوبه مجموعه ای از اسطوره ها ، پرورده شده اند . آن تصاویر ، در جائی درك میشود که این مجموعه از اسطوره ها روئیده اند . تصاویر اسطوره ای ، مانند تشابیه و تمثیلات و مفاهیم ، قابل انتقال به جامعه دیگر نیستند . اکنون دین جهانی ، در اثر طبیعت گستره طلبی اش (چه دعوتی و تبلیغی باشد ، چه شمشیری)، وقتی در جامعه مهمان ، جاگرفت ، در تنش با فرهنگ ملی ، و دینی و سیاستی و حقوقی که از آن روئیده قرار میگیرد . دین جهانی در کشور خود ، فرهنگیست ، ولی در جامعه تازه ، در گوهرش ضد فرهنگی میشود . این گونه دین ها ، در خارج از جامعه

زادگاهشان ، مدنی هستند ولی ضد فرهنگی . دین جهانی ، مدنیت خاصی با خود میآورد که سطح آگاهی آن ملت را تسخیر میکند . دین مدنی یا جهانی ، در تنش با فرهنگ هر ملتی قرارمیگیرد ، و میکوشد « دینی و حقوقی و سیاستی که از آن فرهنگ روئیده است » یا در خود جذب کند ، یا آنهارا طرد و سرکوب کند .محصولات فرهنگی را ، میتواند سرکوب کند ، ولی دستش به ژرفنای خود فرهنگ نمیرسد ، چون فرهنگ ، خودجوشی آن ملت است .

در واقع ، ازهرملتی « فرهنگ را بدون دین و سیاست و حقوقش » می پذیرد ، یا حداقل آ نرا تحمل میکند . فرهنگی که دیگر سیاست و دین و حقوق نزاید . ولی فرهنگ ، در گوهرش ، همیشه زاینده است ، ووقتی راه آفرینندگیش در سیاست و دین و حقوق بسته شد ، میکوشد در هنر نمودار گردد ، و ووقتی راههای هنری نیز بسته شد ، فقط شعر ، تنها دامنه جوشش فرهنگی میشود . شعر با فرهنگ، انطباق می یابد . از این پس فرهنگ ناب آن ملت را باید فقط در شعرش سراغ گرفت . شعر از این پس فقط شعر نیست ، بلکه سراسر فرهنگ است .از این رو در شعر ما ، فرهنگ سیاسی ما نیز هست . در فردوسی ، سعدی ، نظامی ، عطار ، حافظ ، میتوان مایه هائی ارجمند از فرهنگ سیاسی یافت . فرهنگ ، جوشش گوهری یك ملت است . این فرهنگست که سیاست و حقوق و دین و هنر را میزاید و تنوع میدهد . ولی دین جهانی ، اجازه به زایش دین و سیاست و حقوق ازآن فرهنگ نمیدهد ، و آن فرهنگ فقط حق دارد بطور سترون و نازا زندگی کند . از این پس دین جهانی ، باید با فرهنگ ملی ، همیشه در تنش بسر برد .هر ملتی یك مدنیت و یك فرهنگ دارد که با هم هم آهنگ نیستند . مثلا ما مدنیت اسلامی و فرهنگ ایرانی داریم . و اکنون این مدنیت اسلامیست که از مدنیت غربی به مبارزه طلبیده شده است ، نه فرهنگ ایرانی . البته مدنیت و فرهنگ ، دو دامنه کاملا بریده از هم نیستند ، بلکه هردو میکوشند در هم دیگر نفوذ کنند ، ولی نفوذ فرهنگ ، ژرفتر و طبعا تاریکتر و مه آلوده تر است .مدنیت ، همیشه سطحی میماند ، چون از خود آن ملت نزائیده است . فرهنگ در این

پیکار هزاره ای ، گوشه ای و کنجی و حاشیه ای و حلقه ای و جزیره ای میشود . فرهنگ هر ملتی ، باید محکوم و تابع « دین جهانی » بماند ، تا حق به تسامح و مدارائی داشته باشد . ولی دین و سیاست و هنر و حقوق که تراوش فرهنگست ، نا آگاهانه ، هرجا فرصت دست دهد ، میتراوند . این تراوشهای دینی اصیل از فرهنگ ، که تفاوت با دین مدنی دارند ، به شکل « عواطف و احساسات و اندیشه ها و آرمانهای دینی » ، به وجود میآیند ، که دیگر در « قالب تاریخی دینی گذشته اشان » ریخته نمیشوند ، و همچنین در قالب همان دین جهانی و مدنی حاکم در جامعه نیز ، جانمیگیرد . بدینسان ، فرهنگ ملی ، از خود ، دینی میتراود ، که میتوان « دین گمنام و بی نام » خواند ، که رویارو با « دین مدنی » میشود . این دین گمنام و بی نام ، همیشه فشار به « دین جهانی و مدنی » وارد میآورد . همین دین است که در اروپا ، آنرا دین طبیعی خواندند ، و از این دین بود که همه حقوق بشری را مشتق ساختند .و همین دین بی نام و گمنام ، پدیده ایست که ژنراتور همه اصلاحات دینی اسلامی در ایرانست . انحطاط « دین مدنی » که شکل « شریعت » به خود میگیرد ، سبب میشود که همین « دین بی نام یا گمنام » در ژرف انسانها ، بسیج ساخته میشود . این یکنوع « احساس دینی » است که « آزاد از شکل دینی » است . در واقع این « احساس دینی » ، یك احساس فرهنگیست ، که در قالب هیچ یك از ادیان مدنی نمی گنجد . « دینی بودن » ، بدون یك دین داشتن ، یك عنصر زنده فرهنگیست . نه مسیحی ، نه مسلمان ، نه یهودی ، نه زرتشتی بودن ، ولی « دینی بودن » ، یك پدیده فرهنگیست که باید شناخته شودو به آن ارج نهاده شود . چنین کسی با آنکه علیرغم همه ادیانست ، ولی دینی هست . ما می بینیم که چنین گونه « دینی بودن» ، که در تنگنای هیچگونه دین تاریخی نیست ، و حتی در قالب دینی که از آن فرهنگ هم روئیده نمیگنجد ، در ایران باستان پدید آمده است و ما رد پایش را حتی در اوستا می یابیم . انکار همه ادیان را کردن ، ولی احساس و عواطف عالی دینی داشتن ، که در هیچ کدام از ادیان نمی گنجد ،

باقیمانده دیندار بودن نیست ، بلکه اعتلاء دین ، به فرهنگ است . ما در « دین یشت ، در اوستـا » با چنین پدیده ای از دین ، آشنا میشویم . دینی است آزاد از قید هر آموزه ای . احساسات و عواطف دینی ، که دیگر نمیتوانند در قالب دینی که از خود آن فرهنگ روزی روئیده ، وهمچنین در قالب دین جهانی حاکم بر اجتماع ، بگنجند ، یك روند زنده فرهنگیست . امروزه خیلی خودرا مسلمان یا یهودی یا مسیحی ... می نامند ، ولی در واقع دینی به این معنایند . حکومت از این دیدگاه ، باید تابعیت از یك دین خاصِ مدنی را از دست بدهد ، ولی « دینی بشود » ،یا به عبارت دیگر ، فرهنگی بشود . انسان ، موءمن به هیچ یك از آموزه ها و تابع هیچ یك از سازمانهای دینی نیست ، ولی با جود این « دینی » است . دست کشیدن از ادیان جهانی و مدنی ، نباید حتما به بی دینی کامل بکشد، بلکه میتواند بدین سان دینی باشد . دین در این حالتش ، یك پدیده متعالی فرهنگیست که از تنگنای همه ادیان بیرون روئیده است ، و خودرا از قید آن تنگناها آزاد ساخته است ، بی آنکه گوهر دین را از دست بدهد . در واقع حکومت در برابرتا بعیت از « دین جهانی و مدنی » ، میخواهد بدین گونه « حکومت فرهنگی » بشود .

از یك سو ، دین مدنی که گستره کلی مفهومی دارد ، گلاویزیش با فرهنگ ملی شدیدتر و وسیعتر شده است .تابعیت ازیك دین جهانی ، به هر شکلی باشد ، سده ها ملتها را از خودجوشی باز داشته است . فرعی شدن ، و روبنا شدن فرهنگ ، در گذشته ، همیشه پیامد اولویت خواهی دین جهانی بوده است ، و در این چند سده اخیر روبنا شدن فرهنگ ، پیامد اولویت خواهی قدرت (سیاست) و یا اولویت خواهی اقتصاد بوده است . دین جهانی ، و اقتصاد و سیاست ، بر سر اولویت ، با یکدیگر ، باهم جنگیده اند . و پس از آنکه دین را از میدان رقابت ، خارج ساخته اند ، سیاست و اقتصاد ، بر سر همین اولویت هنوز باهم گلاویزند ، وچه بسا کشمکش این اولویت ها میان سیاست و اقتصاد ، سبب نقض حقوق بشر در جوامع دموکراسی میگردد ، و

این تناقضات را موقعی میتوان زدود که فرهنگ بر همه ، چه دین ، چه سیاست ، چه اقتصاد ، اولویت بیابد . نواقص دموکراسی ، در اثر آنست که فرهنگ در این اجتماعات ، تابع اولویت سیاست یا اقتصاد است ، وبستگی به تصمیمات این سیاستمدار یا آن دولت یا این قاضی ندارد .فرهنگی که دین و سیاست و اقتصاد را میآفریند، از میان رخت بر بسته است . اولویت دادن فرهنگ بر دین و سیاست و اقتصاد ، نابود ساختن آنها نیست ، بلکه فرهنگی ساختن دین و سیاست و اقتصاد است .

در این مقاله روشن ساخته شد که در واقع ، دین از حکومت ، جدا ساخته نمیشود ، بلکه دین ، از جایگاه اول انداخته شده و جایگاه دوم را پیدا میکند و زندگی جایگاه نخست رامی یابد. ولی در این جایگاه ، برای گستردن محتویات و معانی متنوع زندگی ، ارج دارد . همچنین ایدئولوژیهای دیگر ، مانند دین ، حق ندارند برترین ارزش شوند و جای زندگی را بگیرند. در سلسله مراتب ارزشها ، جایگاه حقیقت ، به زندگی داده شده است ، و دین و ایدئولوژی ، رتبه دوم را پیدا کرده اند، نه آنکه از حکومت و سیاست جدا ساخته شده باشند . دین و ایدئولوژی ، با حکومت و سیاست ، رابطه تنگا تنگ دارند ، ولی هرگز حق ندارند ، زندگی را به ارزش درجه دوم ، یا به وسیله ، تقلیل دهند . زندگی در هرکسی ، برترین غایت است . و هیچکسی را نمیتوان برای هیچ غایتی و هدفی ، که برتر از زندگی قرار داده شود ، قربانی کرد . حتی حکومت نیز به غایت بقاء خود ، حق ندارد افراد را قربانی کند . از این پس زندگی کردن در گیتی ، تاروپود حکومت را معین میسازد نه حقیقت ، و حقیقت نقش و نگاریست که بر روی این تافته ، انداخته میشود ، و پارچه زندگی را میتوان رنگهای گوناگون زد ، وحتی یك نقش میتواند رنگارنگ باشد ، وبرداشتهای گوناگون از حقیقت ، رنگهائی هستند که بر زیبائی آن میافزایند

منوچهر جمالی ۲٤ دسامبر ۱۹۹٤

رابطه دین با حکومت

ما امروزه پدیده ِ « دین » را از دریچه برخوردی که با انقلاب اسلامی و حکومت آخوندی در ایران داریم ، تعریف میکنیم ، و این واکنشیست طبیعی ومعقول . خواه ناخواه ، تجربیات تلخ و غمبار ما از این رژیم آخوندی و شیوه برداشتشان از اسلام ، چهارچوب بسیار تنگی برای درك مفهوم دین گذاشته است . اگر این فاجعه نیز در تاریخ ما روی نداده بود ، واز اکثریت مردم ایران میپرسیدیم دین چیست ؟ نا آگاهانه از تجربیاتی که از اسلام دارند ، تعریف دین را میکردند . و لی برای حل مسئله ای که در پیش داریم (رابطه حکومت با دین و تأمین آزادی وجدان) نیاز به معرفتی دقیق ترو روشنتر و فراگیر از پدیده دین داریم . اگر از شاعری خواستار آن شویم که تعریفی از شعر بکند ، او احیاناتعریفی را که نا آگاهانه از شعر خواهد کرد ، شعر خودش را معیار شعر، برخواهد گزید ، و همه اشعار شعرای دیگر، که طبعا طبق آن معیار نیستند ، البته غیرشعر و ضد شعر خواهد خواند .

اینست که در فلسفه ، با احتیاط باید از « تجربه مستقیم ِ » هر هنرمندی ، در تعریف آن هنر بطور کلی ، بهره برد . به همین شیوه نیز ، تعریف ِ یك مسلمان از دین ، تعریفیست که اگر آن را بدقت بکار گیریم ، فقط اسلام ، دین ، از آب در می آید ، و همه ادیان دیگر ، کفر و شرك و جاهلیت و الحاد میشوند . و از همان آغاز با چنین تعریفی از دین فاتحه آزادی ادیان و وجدان خوانده میشود .حتی یك ایرانی که ماده گراست و نفی دین را میکند ، همین مفهوم دین را در نظر دارد که از تجربه تاریخیش از اسلام در ایران دارد .

و در تعریفی که آخوندها تا بحال از دین کرده اند، نه تنها « شریعت » با « دین » ، یکی شمرده میشود ، بلکه «دین » ، همیشه تابع مفهوم «شریعت » ساخته میشود . و طبعا منکران دین با چنین تعریفی از دین ، فرقی میان دین و شریعت نمیگذارند ، و دین را با شریعتی که نمی پذیرند و نمی پسندند، یکجا باهم دور میریزند . این تفاوت میان دین و شریعت را عرفای ما نیز شناخته بودند ، ولی عینیت دادن آندو ، بوسیله شریعتمداران ، این اندیشه صوفیه را از گسترش بازداشت .

این بیت که به مولوی نسبت داده شده است که

« ما زقرآن ، مغز را برداشتیم کاه را بهر خران بگذاشتیم »

و به نظر من باید از خود اوباشد ، هرچند دقیقا محدوده این دو دامنه را مشخص نمیسازد ، ولی می نماید که قرآن ، حاوی دو گونه تجربیاتِ مختلف با ارزشهای متفاوت هست . البته مولوی با معیاری که از تجربیات عرفانیش دارد ، در قرآن ، مغزو کاهی می بیند ، و کاه ، روزگاری برای رویش و پروش مغز، ضروری بوده است ، و نباید تنها مصرف بعدی آنرا برای خران در نظر داشت .هر حقیقتی و آرمانی و ارزشی عالی ، در دوره رویش و گسترشش ، آمیخته به اجزائی بوده است که برای رشد ، لازم بوده است ولی سپس باید دور ریخته شوند تا حقیقت و آرمان و ارزش ، پاك و ناب گردد .

ولی این یکی شمردن « دین » با « شریعت » ، از سوئی ، و « شریعت » را میزانِ ارزش « دین » قرار دادن از سوئی دیگر ، سبب میشود که آخوندها در انتقاد از دین زرتشتی ، ازدواج میان خواهر و برادر و قوانین شرعی دیگر از این قبیل را در زرتشتیگری به سیخ بکشند و به زرتشت بتازند .

در حالیکه از این بیخبرند که زرتشت در اصل، مانند عیسی ، شریعتی نداشته است . در گاتا که سرودهای زرتشت است اثری و خبری از قوانین شرعی نمیتوان یافت . فقط میتوان منع قربانی خونی و منع خوردن گوشت را از همان سرود اول استنباط کرد ، که زرتشتی ها چندان نیز به آن وفادار نمانده اند . و قوانین مربوط به ازدواج خویشاوندانِ نزدیك ، مانند سایر قوانین عادی

شرعی ، دست ساخته موبدان است یا سپس به دین او افزوده شده است .حتی در خود اوستا میتوان یافت که ایرانیها پیش از زرتشت ، مفهومی دیگر از دین داشته اند که پس از آمدن زرتشت . در « دین یشت » که موبدان زرتشتی آنرا جزو اوستا کرده اند ، ما به تجربیات کهن تری از دین ، دست می یابیم .واژه « دین » ، در فارسی باستان ، نزدیك به مفهوم « وجدان زنده فردی » ما بوده است ، بشرطیکه وجدان را یك سرچشمه آفریننده در انسان بشماریم .

چون اصطلاح وجدان ، آنطور که اکنون بکاربرده میشود ، این معنا را دارد که ما معیارهائی از اخلاق و یا دینی را که بر جامعه چیره است ، در خود ، درونی میسازیم ، وازآن پس آنها ، مفتش و بازرس و پلیس درونی ما میشوند . در حالیکه « دین » در فارسی باستانی ، به معنای ی وجدان آفریننده درونی فرد ، بکار گرفته شده است ، نه به معنای پلیس درونی .

در واقع ، قائل به یك « دین آفریننده فردی » بوده اند . واژه « دین » ، بنا بر پژوهش ایرانشناسان از واژه « « داد » که معنای آفریدن دارد ، ساخته شده است . در دین یشت ، دین ، عبارت از دیدن سریع چیزهائیست که دوراز دسترس و در تاریکی هستند، و بدشواری میتوان آنهارا با چشم دید .

دین ، روند دیدن چشم دوربین در تاریکیهاست . دین ، چنین قدرت بینشی است ، نه آموزه ای و تعلیمی و احکامی و شریعتی و اصولی . پس برای ایرانیان باستان دین ، با پدیده هائی از انسان کار دارد که تندرآسا میگذرند و بدشواری میتوان آنهارا شناخت و دید، و در تاریکی و دور از دسترس قرار دارند . می بینیم که این تجربه از دین ، با برخورد موبدان زرتشتی با پدیده دین ، بسیار فرق دارد ، همچنین با تجربیات ما که در برخورد با اسلام نا آگاهانه از دین داریم .

اکنون مفید خواهد بود اگر نظر دو نفر از فیلسوفان آلمان در باره دین ، اشاره وار بیان کرده شود. هگل که خود از زمینه دینی میآید و در سمینار دینی دانشگاه توبینگن طلبگی کرده است ، در دستگاه فلسفی اش ، هنر و دین و

فلسفه را بیانهای گوناگون ازیك حقیقت میداند . همانطور که حقیقت در شکلِ «مفاهیمِ» روشن ، در فلسفه ، به اوج نمود و بیان خود میرسد، در دین ، در« تصویر » ، بیان میشود ، که طبعا آن شفافیت و نمود را ندارد که در فلسفه .

سپس فویرباخ (شاگرد هگل)، دین را عبارت از آرزوها و ایده آلهای عالی انسان میداند که بشکل صفات خدائی در او نمودار میشوند ، و درواقع خدا ، که این صفات به او نسبت داده میشوند ، چهره عالی خود انسان میباشد(ابر خود)، و خداشناسی ، چیزی جز انسان شناسی نیست . فویرباخ که از فلسفه اش بنام « ماتریالیسم انسانشناسانه » یاد میشود ، تأثیر فراونی روی مارکس داشته است .

یکی از تجربه های چشمگیر دینی در خاور ، تجربه بودا از دین است . شاید بتوان گفت که بودا در درجه اول از تجربه های عرفانی اصیل خود به تجربه های دینی میرسد . بودا در گفتگو با شاگردانش از آنها میپرسد که وقتی در راهی که میروید ، در جنگلی ناگهان به رودخانه بزرگ و خطرناکی رسیدید و برای رسیدن به مقصد باید از آن بگذرید چه میکنید ؟ رهبانها میگویند که درختهائی را بریده و آنها را به هم می بندیم و آن را در آب انداخته ، و سوار آن شده خود را بسوی دیگر رودخانه میرسانیم . سپس بودا ازآنها میپرسد که اکنون باید به راه خود ادامه دهید ، و لی باید به خاطر آورد که این تیرهای چوب به شما خدمت کرده اند و شمارا از چنین خطری نجات داده اند . پس حس حقشناسی ایجاب میکند که به آنها وفادار بمانید .پس باید از آن پس آنهارا به دوش گرفته و با خود بکشید . آنگاه رهبانها اعتراض میکنند که چنین کاری ، مارا از رفتن بسوی مقصد باز خواهد داشت . باید آنهارا گذاشت و گذشت . آنگاه بودا میگوید دین نیز ، چنین چیزیست . در مقطعی از راه ، شمارا از خطرهائی می بخشد و شمارا در پیمودن راه یاری میدهد ، ولی از آن مقطع به بعد ، مانع شما در جنبش است .

سپس رابطه با دین را ، با تصویری دیگرروشن میسازد . میگوید که دین

مـانند مـار زهر آگـینیـست کـه زهرش کـشنده است ، ولی پادزهر بسـیاری از بیماریهای کشنده نیز هست ، ولی اگر مستقیم به ما نیش بزند مارا میکشد .
ازاین رو باید مانند مارگیر دانست که چگونه این مار را در دست گرفت و با آن سروکار داشت ، که هم ازآن بهره برد و هم ازخطر آن در امان بود .
در اینجا بودا ، تنها مفیدبودن یکدستِ دین را در هنگامهای بحرانی نشان نمیدهد ، بلکه انسان را متوجه رویه دیگرش میسازد که میتواند برای زندگی انسـان ، بی نهـایت خطرناك بشـود . شـاید برای مـا این سـخن از یکی از مهمترین بنیادگذاران دین در تاریخ بشریت ، شگفت آمیز بنظر برسد . ولی می بینیم که این سخن بودا ، بسیار جامعتر از سخن مارکس است که دین را تریاك خواب آورِ خلق دانسته است .
بودا هم خطرناکی دین ، و هم نیروی نجات بخشی دین ، هردورا باهم یکجا می بیند . همان دینی که روزگاری خواب میآورد ، میتواند خلقی را چنان به تعـصب بر انگیـزد کـه جهـانی را با خـشـونت زیر پا لگدمـال کنند کـه وجـه مشترکش با ایدئولوژیها عصر حاضر میباشد .در دین نیروئی نهفته است که میتوان ملتی را بسیج ساخت و همچنین نیروئی نهفته است که میتوان همه را به خــواب مــرگ فــروبرد . در واقع این دوویژگی مــتــضــاد ، کــه ویژگی دیالکتیکی دین هست ، نه از دین جداپذیر است نه از ایدئولوژی . و هردو ، در آن واحد ، هم نجات بخش و هم مرگ آور و خطرناك اند .
مـقـصـود من از شـمـردن نمونه وار این تجـربیـات گـوناگـون از دین ، آن بود کـه پدیده دین را بهتر از رویه های گوناگونش بتوانیم بررسی کنیم ، چون هرکدام ، تجـربه ای خاصـی از رویه دیگر دین دارند کـه باهم مـارا در درك پدیده دین یاری میدهند .
چنانچـه در همین تجربه های گـوناگـون می بینیم دین ، پدیده ایست انسـانی و بسیار پیچیده ، و برعکس فکر روشنگرایان قرن هیجدهم در اروپا ، دین را پی آمدِ ترسِ انسان از رعد و برق دانستن ، یا آنرا ساختـه آخوندها به منظور تأمین قدرتشـان شمردن ، یا خرافه عامه شمردن ، نمیتوان از عـهده درك مطلب

برآمد .
خرافات مردم ، در محدوده ای میتوانند بی آزار باشند ، و میتوان با آنها تسامح داشت ، و ازحدی به بعد میتوانند خطر برای موجودیت سیاسی یا اقتصادی یا حقوقی یك ملت یا دنیا داشته باشند ، که وجدان انسانی روانمیدارد در برابر آن خاموشی برگزینند .
و دین را با خرافه یکی گرفتن ، در نهان ، ایجاب حق خشونت و تجاوز از سوی روشنگر و روشنفکر میکند ، که باز بسیار خطرناکست . چون تقریبا شباهت به همان رابطه قیم با صغیر را دارد .
مثلی که بودا میزند ، دو رویه پدیده دین را نشان میدهد . دین هم میتواند تریاك خواب آور بشود و هم میتواند ماده منفجره بشود . چنانکه در شکل تازه دین (ایدئولوژیها که جانشین دین شدند) این ویژگی دیالکتیکی دیده میشد .
پدیده دین را مانند سایر پدیده های انسانی که با روح آزاد انسان کار دارند ، نمیتوان « تعریف » کرد ، وبه معرفت کامل و دقیق آن رسید . « تعریف » ، در علوم مثبت و طبیعی ، ارزش دارد نه در علوم انسانی .
روش فراگیر برای روشن ساختن پدیده دین ، آنست که آنرا مانند سایر پدیده های انسانی، از مرزهای مشترکی که با سایر پدیده ها دارد ، و در مفاهیم گوناگونی عبارت به خود گرفته اند ، بشناسیم .
دین در هزاره ها ، مرزهای مشترك با
۱ ـ میتولوژی (اسطوره ها)
۲ ـ با اخلاق
۳ - با فلسفه (عقل) ،
٤ ـ و با عرفان داشته است .
و دین را از رابطه ای که بااین مفاهیم داردمیتوان بطور زنده شناخت . از سوئی با اسطوره هم مرز است . ولی در اسطوره ها نمیتوان آنرا به کلی حل و نفی کرد . درست عیرغم اشتراك مرزی ، با هم در ماهیت تضاد نیز دارند .

همینطور با عرفان ، مرز مشترك دارد و تجربه هائی هستند که هم در دین و هم در عرفان ، مشترکند ، ولی آن دو را نمیتوان باهم یکی گرفت ، و در مورد بودا دیدیم که مانند صوفیان ، برای تجربه دینی ، ارزشی موقت قائل میشود و فقط آنرا در مقطعی از راه مفیدمیداند ، و داستان نردبانی میداند که مارا به بام میرساند ، و وقتی به بام رسیدیم دیگر نیاز به آن نداریم (یا همان کاهی میشود که سربار مغز است ، و فقط زمانی برای روئیدن مغز ، لازم و ضروری بوده است). و عرفای ما بارها ، تجربه های گوناگونِ عرفانی محمد را گوشزد میکنند . ولی به محضی که خواستیم دین را در تجربه های عرفانی حل و نفی کنیم ، و آنرا به عرفان ناب تقلیل دهیم ، تضاد دین با عرفان ، آغاز میشود ، و در این تضاد ، میکوشد خودرا از عرفان ، مشخص و متمایز سازد .

واز سوئی پدیده دین ، با دامنه اخلاق ، مرز مشترك دارد . ارزشهای اخلاقی ، هزاره ها در دامنه دین ، پرورده شده و تکامل یافته اند . و اعتبار و التزام معیارهای خو ب و بد را در اجتماع تأمین کرده اند . تهاجم به دین و انتقاد از دین ، همیشه به « دو اخلاقه بودن دین » است ، نه به « بی اخلاق بودن دین » . انتقاد از اسلام اینست که مثلاً اُخوت را در داخل امت تجویز میکند و در خارج از امت ، دشمنی و شمشیر را . این بیان دو اخلاقه بودن است نه بی اخلاق بودن دین . و این در واقع شریعت است نه دین .

ارزشهای اخلاقی در دین ، در بنیاد ، کلی و عمومی هستند . فقط در ساختن جامعه و امت وملت و قوم ، مفهوم همگانی بودن ، بکنار گذاشته میشود . و اخلاقی برای درون جامعه ، و اخلاقی جداگانه برای رفتار با بیرون از جامعه ، تجویز میشود .

همانطور که در قوانین اساسی امروز نیز ، دو مفهوم « انسان » و « شهروند » ، دو گونه رفتار قانونی را ایجاد میکند . حقوق انسانی با حقوق شهروندی ، باهم تفاوت پیدا میکنند . و این تضاد قانونیِ رفتار در مسئله مهاجران ، نمودار میگردد که همه در غربت آنرا خوب میشناسیم.

بنا براین دو اخلاقه بودن انسان (رفتار با موءمنان ، و رفتار با کفار)، نشان بی اخلاق بودن دین نیست ، بلکه دین در شریعت شدن (ارزشهای اخلاقی بشری ، در کاربرد در یك جامعه بسته) ، ایجاد تنگناهای خاصش را کرده است . همچنین در دموکراسی ، رسوبات این مفهوم در ملت یا در مفهوم طبقه میماند .دموکراسی ، رفتار مساوی با همگونه هاست . رفتار مساوی با همگونه ها (مثلا با آنانکه ایرانی هستند ، یا جزو طبقه کارگرند) و رفتار نامساوی با ناهمگونه ها (با آنانکه عرب و ترك هستند ، یا آنانکه سر مایه دار هستند) ، سربار مفهوم دموکراسی میماند ، که بر پایه مفهومِ تساوی بنا شده است و فقط با مفهوم انسان در لیبرالیسم ، این اشکال حل میشود که با آن میتوان بشریت را بطور یك کل ، به عنوان جامعه جهانی در نظر گرفت (حقوق انسانی = حقوق بشری)، ولی از سوئی دیگر نمیتوان با آن یك جامعه محدود (یك ملت) ساخت .

ولی دین علیرغم وجه مشترکی که با اخلاق دارد ، قابل تقلیل به اخلاق نیست . همینطور دین ، مرز مشترك با عقل و فلسفه هم دارد ، ولی اگر بخواهیم آنرا تقلیل به یك فلسفه یا جهان بینی یا ایدئولوژی بدهیم ، بلافاصله متوجه تضادش با آنها میگردیم . تقلیل اسلام به مارکسیسم ، سبب بازگشت شدید به ماهیت دینی اش میگردد ، و چون آخوند، دین اسلام را از شریعتش جدا نمیسازد ، بلافاصله سبب ارتجاع به شریعت و فقه میگردد نه سبب رستاخیز ارزشهای اخلاقی همگانی دین . چنانچه درایران تلاش به عقلی ساختن دین ، با قالب ریختن آن در فلسفه مارکس ، جنبش ارتجاعی شریعتمداران را تشدید و تقویت کرد .

اینست که یك رویه دین ، ارزشهای بلند و عالی و عمومی اخلاقی هست ، ولو آنکه در کنار و بر ضد آنها قوانینی هستند که بنا بر اقتضای زمان ، برای پیکر بخشی به آن ارزشهادر جامعه ای بسته ، تناقض با آن ارزشها دارند .

از سوئی هم خدا ، خدای همه انسانهاست ، واز سوئی خدای ویژه موءمنان ، که آنان را بر دیگران ترجیح میدهد . از سوئی مفهوم « برادری همگانی انسانها »

ولو در چند آیه میآید ، و از سوئی دیگر ، محدودیت آن برا دری ، میان مومنان . ولی ارزشهای اخلاقی و روء یاهای عدالت و آزادی و تساوی و همبستگی ، محور و مغز دین هستند ، ولو آنکه واقعیت بخشی آنها که شکل شریعت و اخلاقی تنگ به خود گرفته باشند در تضاد با آن دین قرار گرفته باشند .

ارزشهای اخلاقی و اجتماعی دین ، در تاریخ ، همیشه گرایش به شکل گرفتن در قوانین عادی و نظام سیاسی داشته اند و دارند . اینست که دین با دینامیکی که این ارزشهای اخلاقی دارند ، به آسانی میکوشد در تشکل قوانین و نظام سیاسی و اقتصادی نفوذ کند . نفوذ این ارزشها و روء یاها و ایده آلها ، مسئله بنیادی انسانست . آنچه مسئله است ، مسئله سنگشدگی این ارزشها در یك مشت قوانین عادی یا نظام سیاسی یا در الگوهای ثابت رفتار است که « شریعت » نام دارد .

و دین هر جا ، در شریعت ، یا در یك شکل ثابت اخلاقی یا در یك دستگاه فلسفی ، حل و نفی شد ، حالت تضاد خود را با آن شریعت یا اخلاق یا فلسفه ، نمایان میسازد .

ولی مردم پس از گذشت زمانی ، با وجدان آزاد و آفریننده اشان ، میان این ارزشهای عالی انسانی دین ، و آن شکل متحجر شریعت ، تفاوت میگذارند . جدا کردن دین از شریعت ، برای حل مسله حکومت در دموکراسی ، ضروریست .

حکومت(State) دموکراسی ، نیاز به ارزشهای اخلاقی دین دارد ، و این ارزشها و ایده آلها و روء یاها ، سبب وحدت و همبستگی ، بقای جامعه میگردند ، و لی قسمت شریعتی دین ، که شکل یابی دین طبق شرائط زمانست ، از حکومت ، جدا ساخته میشود ، و مسئله ای در سطح دولت (government) میگردد . بدینسان ، شریعت ، هیچگاه نباید حکومت کند و حق به حاکمیت هم ندارد .و چنانکه دیده خواهد شد ، آخوند ، در دین تخصص ندارد ، بلکه درشریعت .

حکومت :دامنه ثبات و وحدت و همبستگی
(ارزشهای اخلاقی دین ، حقوق اساسی ، توافق)

دولت :دامنه تغییر و کثرت و اختلاف
(قوانین عادی ،شریعت، میدان برداشتهاو پیکار)

یکی از سنتهای باستانی تفکر ایرانی ، اندیشه ای بوده است که ما سده ها ست آنرا فراموش کرده ایم . آنکه حقانیت به قدرت میداد ، از آنکه قدرت میورزید ، جدا و ممتازبوده است . واین برترین اصل سیاسی است که در ساختار نهادهای دموکراسی ، دوباره شکل به خود گرفته است .
سیمرغ ، بخشندهِ حقِ به قدرت بود ، ولی هیچگاه خود ، حکومت نمیکرد . این اندیشه بنیادی ، به دورهِ مادرخدائی (یا بانو خدائی) در ایران باز میگردد .با نگاهی به شاهنامه و اوستا میتوان دید که ضحاک و فریدون بر سر دختران جم ، ارنواز و شهرناز باهم میجنگند . علت این پیکار آن بوده است که مادر یا زن بوده اند که حقانیت به حکومت میداده اند . بی زناشوئی با دختر جمشید ، هم فریدون و هم ضحاك نمیتوانسته اند حق به قدرت پیدا کنند . و پسر ارنواز که ایرج باشد ، و حکومت ایرانی در اسطوره (نه در تاریخ) با همین ایرج آغاز میشود ، هردو در واقع یك نام یا واژه اند . واژهِ « اران وج » ، هم تبدیل به « ایرج » و هم تبدیل به « ارنواز » شده است ، بدینسان پسر ، نام از مادر برده است ، واین فقط در دوره مادرسالاری ممکن بوده است .

سـپس این اندیشـهِ « دادن حـقـانیت به قـدرت » در تاج بخـشی رسـتم نمودارمـیگردد . رسـتم ، تاج بخش است . تاج ، نماد حکومت بوده است . چرا رستم تاج بخش است ، چون پدرش و خودش فرزند (پرورده) سیـمرغند . مـانند اینکه عیـسی در دوره پدرسالاری ، پسر خدا بود ، رستم نیـز فـرزند مادرخدا(با نو خدا = سیمرغ) است ، ودرآن روزگار ، مادر بود که خدائی میکرد . از این رو دیده میـشود کـه هیچگاه رستم نمیـخواهد ، خودش شاه بشود . چون او سرچشمه ایست که حقانیت به قدرت می بخشد . سرچشمه حقانیت به قدرت نباید با مقتدری که قدرت میورزد ، عینیت داشته باشد .
با آمـدن پدر سالاری ، این جدائی سرچشـمـه حقـانیت قـدرت از قـدرتمند ، فراموش ساخته شده است ، و با آنکه رستم ، تاج بخش می ماند ، ولی شاه نشدنش ، از وفاداریش به اصل سلطنت استنتاج میشود ، که البته سخنیست پوچ و پر از تناقض .
مقصود آن است که این اندیشه ، که جدائی سرچشمه حقانیت به قدرت ، از قدرتمند باشد ، اصلی است که روزگاری به مغز ایرانی هم آمده است ، وما این سنت فکری و حقـوقی را داشتـه ایم ، و اکنون نیـاز بدان هست کـه آنرا از سر زنده کنیم .
واینکه چرا سیـمرغ ، سرچشـمـه حقانیت به قدرت بوده است ، میـتوان آنرا با توجه ژرف به چند نکته ، در شاهنامه بازسازی کرد . سیمرغ ، زال را که بنا بر عرف اجتماعش مطرود شده است ، می پذیرد . سیمرغ که اصل پرورنده است ، هرجانی را بی استـثناء میـپرورد ، حتی آنانکه از قـوانینِ عرفی یا عـادات و رسوم و عقاید ، از جامعه طرد میشوند . جان در هرجانداری و هر انسانی ، مـقـدس است ، ازاین رو هیچ جـانی را نباید آزرد و همـه جـانهـا را بی هیچ تبعیضی (نژادی ، یا جنسی ، یا قومی و ملی ، وعقیدتی) باید پرورد .و این سپیده دم حقوق بشر در فرهنگ ایرانیست .
سپس در مسئله زناشوئی زال ، که میخواهد با زنی پیوند جوید که متعلق به عقیده دیگریست ، که در تضاد با جامعه دینی خودش هست ، وهمه موبدان

بر ضد آن هستند ، زال همیشه به استناد اینکه « پرورده مرغ » است (استناد به حقوق مادرخدائی اش) ، خودرا آزاد و مجاز به چنین پیوندی میشمارد ، هرچند سپس تو جیهاتی دیگر به آن افزوده شده است که مارا از درك اصل مطلب دور میسازد . و از « پیونداین اضداد » است که رستم ، بخشنده تاج در ایران ، پیدایش می یابد ، و بر روی صورتکی که از رستم میسازند تا برای نیایش بفرستند ، بر دوچهره صورتك ، آناهیت و میترا را نقش می بندند . و این بیان آنست که اصل تاج بخشی ، میتواند به اضداد پیوند بدهد . عقاید متضاد را باهم جمع کند . حکومت که اصل پرورنده هست ، اصل جمع آورنده اضداد است . مهر سیمرغی ، هیچ مرزی ، از جمله مرز عقایدرا نمی شناسد . ازدواج زال که فرزند سیمرغ و نماد سیمرغست ، و پیوند او ، نشان همه پیوندهای اجتماعی و سیاسی است ، نشان آنست که مهر و همبستگی اجتماعی ، اضداد را نه تنها رد و طرد نمیکند ، بلکه اصلی آفریننده میشناسد .

با این اشاره کوتاه ، خواستم فقط یاد آوری کنم که ما این سنت فکری و حقوقی را داشته ایم. اکنون آن را چرا گم و فراموش کرده ایم نیاز به پژوهشهای تاریخی دارد . واینکه این اصل سیمرغی ، نماد ثبات اجتماع و سیاست است می بینیم که زال و رستم در سراسر زمان سراسر شاهان کیانی زنده اند . در حالیکه همه شاهان میمیرند ، یا حتی شاهان ناتوانی که سزای شاهی نیستند به قدرت میرسند ، ولی در اثر وجود رستم (اصل سیمرغی) ثبات و بقای حکومت ایران تضمین شده است . ثبات و دوام حکومت (اصل بخشنده حقانیت) ، هرگونه ضعف یا ناتوانی یا بی ارزشی مقتدر و شاه و یا به اصطلاح امروزه دولت را جبران میکند .

جدا کردن و تمایز دو مفهوم « سرچشمه حقانیت به قدرت » ، از قدرتمند ، و سپس بررسی شیوه آمیزش و تنش آن دو ، مسئله بنیادی سیاست و حکومتست .

ارزشهای اخلاقی در دین و ایده آلهای اجتماعی سیاسی، با قوانین و سازمانها

و شریعت ، رابطه دیالکتیکی یعنی « ستیزشی و آمیزشی با همدیگر » دارند.همانسان که نمیتوان آن دو را ازهم جدا کرد ، نمیتوان آن دو را با هم بطور مداوم عینیت داد .
واقعیت بخشیدن به هر ارزش اخلاقی و اجتماعی در دین یا ایدئولوژیهای معاصر ، به کثرت تأویلها و برداشتها از همان ارزش میکشد ، و هر قانونی و سازمانی که باید تجسم آن ارزش باشد ، در تناسب با مقتضیات زمان و مکان ، شکل تنگ و ثابتی به خود میگیرد .
اینست که با جدا کردن مفهوم حکومت از مفهوم دولت ، میتوان تنش میان « دین یا ارزش اخلاقی » را با « قانون و شریعت و سازمان سیاسی » شناخت ، بی آنکه میان آنها یگانگی ابدی قائل شد، و بطور موقت وآگاهانه آن دورا به هم آمیخت .
در حکومت ، در این ارزشهای والا و همگانی اخلاقی و اجتماعی دین (مانند همبستگی ، داد ، آزادی و استقلال) ، که سایر ایدئولوژیها نیز برآن استوارند ، وحدت و ثبات و همبستگی و توافق جامعه تأمین میگردد .
در حکومت هست که معنای ایده آلی دین ، در ارزشها و ایده آلهای کلی و فراگیر انسانیش نمودار میگردد که عملا در « حقوق اساسی » ، بیان حقوقی می یابند . چنانکه سیمرغ (با نو خدای ایران)همه را بی استثناء در دامنه خود میپذیرفت و میپرورد ، و درد را از هرجانی دور میساخت ، چه این جان متعلق به این گروه ، به این نژاد ، به این ملت به این طبقه باشد ، یا به آن گروه و نژاد و ملت و طبقه و شریعت . مهر و داد و آزادی و استقلال ، در پخش خود میان انسانها ، هیچ مرز و حدی نمیشناسد .
در دولت ، اختلافات در برداشت و تأویل این ارزشها ، و طبعا یافتن قوانین برای واقعیت دادن آن ارزشها ، نمودار میگردد . و چون این دامنه ، دامنه کثرت و اختلاف است ، دامنه تغییر و حرکت نیز می باشد . شریعت تا آنجا که تفسیر آن ارزشها در قوانین و سازمانها ی سیاسی و اقتصادی هستند ، در دامنه دولت قرار میگیرند ، و از سوئی همیشه تابع اصلِ حقِ کثرت برداشتها

و تغییر ، و از سوئی تابع آن ارزشهای والای اجتماعی و اخلاقی همگانی هستند . مثلا یك سازمان مذهبی که پای بند شریعتی هست نمیتواند در پی تصویب قوانینی برود که بر ضد ارزش « برابری انسانها » ست ، چون برابری انسانها در « ارزش آسیب ناپذیر بودن زندگی هر انسانی » بر شالوده اصالت انسان ، ریشه دوانیده است .

اصل کثرت ، نشان میدهد که برداشتها و تأویلهای گوناگون از یك ارزش ، حق برابر در ارائه خود به مردم و رسیدن به قدرت موقت دارند . از سوئی اصل کثرت ، نشانِ « تنگ شدن یك ارزش و آرمان ، در یك قانون یا شکل یا سازمان » است . پس هیچ قانونی و سازمانی و شریعتی ، شامل یك ارزش در کلیتش نیست .

بدینسان هر ارزشی برای واقعیت یابی اش ، هم نیاز به کثرت برداشتها دارد (ایدئولوژیها و ادیان و مذاهب گوناگون و احزاب سیاسی) دارد ، و هم نیاز به امکان تغییر این برداشتها در شکل قانون یا سازمان دارد .

می بینیم که کثرت عقاید و وجدانها و قوانین و بر داشتها و سازمانها ، بی وحدت در ارزشها و ایده آلها که همان مغز دین است ، امکان ندارد . همچنین این قوانین ، که با پیکار میان برداشتها ی گوناگون پیدایش می یابند ، باید تغییر پذیر باشند ، تا آن ارزش ، امکان گستردگی در همه ابعادش را داشته باشد . پس تغییر برداشتها و تأویلات و قوانین عادی و شریعت ، در دامنه ارزشهای اخلاقی دین ، که همیشه ثابتند ، امکان پذیر میشود . چون همه، باوجودِ گوناگونی برداشتهایشان ازآن ارزشها ، همیشه به آن ارزشها وفادارند .

در گفتار پیش ، اشاره به سخنِ بودا از خطر ناك بودن دین شد . این خطر، ابعاد گوناگون دارد . این خطر از جمله در همان » شکل گرفتن دین در شریعت یا در قانون و سازمان » نمودار میشود. دین (ارزشها) باید قانون و شریعت شوند ، ولی در عینیت یافتن مداوم آن ارزش، با این قانون و شکل و عبارتست که درست پدیده ای برضد دین میشوند . در چنین گونه عینیتی ، خودرا مطلق و کلی میسازد .یك برداشت از ارزش ، خودرا بجای کل آن

ارزش می نشاند . و رابطه حکومت با دولت ، که همان رابطه ارزشها و ایده الهای دینی یا ایدئولوژیکی ، با شکلها و قوانین و سازمانها ئیست که به خود میگیرند ، همیشه رابطه خطرناکی بوده است ، وقتی که آن دو ، باهم بطور مداوم عینیت داده شوند .

در گفتار پیشین نشان داده شد که تجربیات گوهری دین ، تجربیاتی هستند که دشوار عبارت پذیرند ، یاحتی تصویرنا پذیرند . درواقع رابطه این « ارزشها » با « قوانین یا سازمانها » ، و یکی شمردن مداوم آنها با همدیگر ، همیشه خطرناکند . خواه ناخواه ، وقتی ما این تجربیات گریزپای دینی را به تصویری یا مفهومی ثابت در آوردیم ، در واقع از واقعیتی متغیر و گریزنده ، واقعیتی ثابت و غیر متغیر میسازیم . آنگاه میانگاریم که این تصویر و مفهوم و عبارت ثابت و مرده ، شامل همان تجربه زنده است . میانگاریم شریعت همان دین است ، قانون ، همان حق است ، این سازمان همان ایده آلست. از اینجاست که نه تنها خطر دین ، بلکه همه ایده آلها ، در همه ایدئولوژیها آغاز میشود ، وشکست مارکسیسم به عنوان تنها شکل فلسفی و سازمانی و اقتصادی عدالت و همبستگی ، از اینجا سرچشمه گرفت.

در اینجاست که ما قوانین و شریعت و فقه و مناسك و سازمانها را ، عین ارزشها و ایده آلهاو تجربیات گریزپای دینی میشماریم . و درست در این قوانین و شریعت و فقه و سازمانها ، میتتوان متخصص و خبره شد ، ولی آن تجربه ها ، در اثر همان گریزپائیشان ، تخصص ناپذیرند .

هیچکس در حقیقت و خدا و دین و ایده آل ، متخصص نمیشود .در ایده آل عدالت یا آزادی، نمیتوان متخصص شد ، ولی در یك تئوری خاص سوسیالیسم یا لیبرالیسم میتوان متخصص شد . در شریعت و قوانین و مراسم و فقه و سازمان هست که میتوان متخصص شد . هیچ آخوندی در دین ، تخصص ندارد . هیچ ایدئولوگی و فیلسوفی ، متخصص در حقیقت نیست .

بهترین عبارتی که این تجربه دینی یافته است ، همان دو عبارت توراتست که مغز ناب همه ادیان سامیست ، وگوهر دین را بطور کلی تشکیل میدهد .

از سوئی قدغن میشود که خدا را تصویر کنند ، چون خدا صورتی ندارد ، واز سوئی گفته میشود که خدا ، انسان را به صورت خود آفرید .
شاید درنگاه اول ، این دو عبارت ، متناقض هم انگاشته شوند . ولی این عبارات باهم ، چیزی جز این نکته را بیان نمیکنند که تجربه دینی ، تلاشیست برای صورت بخشیدن به آنچه تصویر نا پذیر است یا بدشواری تصویر پذیر است . حتی به قول فیلسوف آلمانی آدورنو Adorno (که اززمره بنیادگذاران مکتب فرانکفورت است) فلسفه نیز ، چیزی جز به مفاهیم آوردن آنچه دشوارمیتوان در مفاهیم گنجانید ، نیست .
این تجربه بنیادی ادیان سامیست که انسان در فردیتش ، تصویر خداست ، ولی خدا ئی که صورت ندارد . تناقض این دو عبارت ، در بی توجهی یا اشتباه نویسندگان تورات پیش نیامده است ، بلکه این تجربه بنیادی دینیست ، که این دو عبارتِ بظاهر متضاد را یافته است .آنچه خدا را تصویرناپذیر میسازد ، همان آزادی و استقلال و فردیتش هست . گوهر فردیت انسان ، که بیان کرامت و شراقتیست که بنیاد حقوق اساسی است ، مانندارزشهای اخلاقی و ایده آلهای اجتماعی ، در فراز همین پدیده های دینیست .
فرد انسان ، در اینکه تصویر خداست ، وخدا ، نمادمطلق آزادی و استقلالست ، پس فرد انسان ، از هیچکس نباید اطاعت کند . فرد انسان ، مانند خدا ، بنا براین تجربه گوهری دینی ، آزاد و مستقلست ، و این کرامت و شرافت انسانیست که باید گزند ناپذیر بماند . و اطاعت کردن از هرحکومتی و از هرحاکم و مقتدر و رهبری ، آسیب به گوهر دینی و خدائیش میزند . اگر انسان ، از قدرتی دیگر غیر از خود اطاعت کند ، گوهر خدائیش را نابود میسازد .
این دین است که بسخت میتوان آنرا در قوانین و شرع ، عبارت بندی کرد ، و زود گم میشود و همیشه زود درتاریخ گم شده است . و حتی در خود همان عبارات و داستانهائی که در کتب مقدس دینی ، این اندیشه با آن آغاز میشود ، در پایانِ همان عبارت و داستان ، گم میشود . چنانکه عبارت لاکراه فی الدین درست در میان آیه ایست که بر ضد این آزادی وجدانیست .

دین در عبارت بندی شریعتی اش گم میشود .از این رو سراسر یك عبارت ، بطور یکنواخت، ارزش واحد در بیان تجربه اصیل و گریز پای دینی ندارد . این تجربه دینی ، بیش از لحظه ای نمی پاید ، و تندر آسا درآگاهی میدرخشد و زود تاریك میشود .سراسر یك آیه حتی یك کلمه نمیتواند آن تجربه دینی را در خود تثبیت کند . ببینیم از این تجربه گوهری دین ، در همان تورات چه باقی میماند .

در همان واقعه هبوط آدم و حوا ، این تجربه اصیل دینی ، بکلی زیر بار محتویات شریعتی، مدفون و گم و پوشیده میشود . « رابطه خدا و انسان » در این دو عبارت ، « رابطه تساوی تصویری دو وجود » است .

در آزادی و استقلال خدا ، آزادی و استقلال انسان ، برترین عبارت و آئینه خود را می یابد . انسان باید مانند خدا ، آزاد و مستقل باشد . ولی در شریعت ، درست همین رابطه ، تبدیل به رابطه عابد با معبود ، فرمانبر با فرماندار ، می یابد . و این برترین گناه او میشود که چرا یکبار از خدا ، اطاعت نکرده است . آنهم درست در این رابطه که خدا اورا شبیه خود آفریده است ، ولی سپس از او میخواهد که شبیه او نشود ، وهوس شبیه شدن را حتی برترین گناه انسان میداند .

درست دین ، در همین قسمت دوم داستان ، در انسان منتفی ساخته میشود ، وشریعت آغاز میگردد . بجای دینی که برقگونه درخشید ، شریعت می نشیند . و به همان حکایت اطیعوا لله و اطیعواالرسول و اولوالامر منکم میرسد . یهودیها که هنوز این تجربه نخستین را زمانها در خود زنده داشتند ، از داشتن شاه و حاکم ، سرمی پیچیدند . درتجربه دینِ اصیل ، با اطاعت کردن ، انسان گوهرش را که «تصویر خدا بودن است » و کرامت و شرافت انسانیش هست که خدا مستقیم به او داده است ، بکلی از دست میدهد .

هرگونه اطاعتی در این رابطه تساوی ، چه از حکومت ، چه از هر گونه رهبر و مقتدری ، نفی گوهریست که خدا در او نهاده است . بنا براین یکی از بزرگترین خطر های دین ، همین تقلیل یافتن ناگهانی به شریعت ، و عینیت

یافتن دین با شریعت .، و تابعیت دین از شر یعت است . ناگهان با یك چشم به هم زدن ، « آزادی و استقلال دینی فرد » میرود ، و عبودیت و فرمانبری ، ایده آل شریعت میشود ، و درست این اطاعت را از خدا آغاز میکند ، که خودش رابطه تساوی تصویری در انسان آفریده است .
واین تصویرفرد انسان در کرامت و شرافتش هست ، که گوهر حکومت دموکراسیست .بر انسانها ، هیچکس حق ندارد حکومت کند ، و هیچکس نباید از قدرتی اطاعت کند تا صورت خدا در انسان دست نخورده باقی بماند . حاکمیت الهی ، یك سخن ضد دینی است ، چون رابطه انسان با خدا ، رابطه تساوی است ، بر بنیاد یکی بودن دو تصویر .
خدا در اوج تجربه دینی ، در نخستین عمل آفرینش ، آفرینش انسان را بر پایه تساوی تصویری خود با او میگذارد ، یعنی از انسان ، استقلال و آزادی میخواهد ، واین هسته گوهری اورا ، چیزی خداگونه میشمارد . از این رو نیز هست که انسانها طبق همین بنیادی ترین تجربه دینی ، باید خود برخود حکومت کنند . چون انسان با اطاعت ازهرکسی جز خودش ، تصویری را که خدا در او آفریده ، نابود میسازد ، واین دینست . و عرفا در اناالحق گفتن ، چیزی جز این تجربه دینی را به عبارت نمی آوردند . قسمت شریعتی داستان آدم و حوا ، قسمت دینی آن را هزاره ها ، بکلی تاریك ساخت ، و فقط گهگاه ، بیانی عرفانی یافت ، در حالیکه امروزه به عنوان برترین ارزش دینی در حقوق اساسی و حکومت ، جای خود را تصرف کرده است .

پی آمدهای این افکار عبارتند از :
۱ـ برترین تجربه دینی ، آزادی و استقلال انسان است و این کرامت و شرافت فرد انسان ، اصل حکومتیست که باید همه در آن متفق باشند .
۲ ـ فقط ارزشهای اخلاقی دین و حقوق همگانی انسانی که ازآن مشتق میشوند ، حکومت میکنند ، و حقانیت به هرقدرتی میدهند .
۳ ـ هیچ سازمان قدرتی (حکومت ـ حزب) عینیت مداوم با ارزشهای

اخلاقی و ایده آلهای اجتماعی ندارند . با به عبارت باستانی ایرانی ، فرّ ، گریز پاست . حقانیت به قدرت در هر دامنه ای تا هنگامیست که در تلاشند بنا برآن ارزشها ، عمل کنند و مردم این تطابق را بپذیرند .

٤ ـ هر مذهبی ، هر ایدئولوژئی ، هر مرامی و حزبی ، فقط بر داشتیست نسبی و محدود ولی ضروری از آن ارزشها و ایده آلهای وحد ت بخش ، وخواه ناخواه وجود کثرت عقاید و احزاب و مرام ها ، ضروریست .

٥ ـ هیچ دولتی (هیچ برداشتی از ارزشها که به قدرت میرسد) ، هیچ شریعتی ، هیچ ایدئولوژئی حق ندارد با عینیت دادن خود با آن ارزش ، خود ، حکومت بشود و بجای حکومت بنشیند . یك برداشت از ارزش و ایده آل ، حق ندارد بجای خود آن ارزش و ایده آل در کلیتش بنشیند .

٦ ـ هیچ فردی یا سازمانی یا حزبی یا دولتی حق ندارد به عنوان دارنده حقیقت ، حکومت کند . همیشه یك برداشتی از حقیقت یا ارزش است که با تائید اکثریت و توافق اجتماع (ارزشهای مشترك اجتماعی) میتواند خودرا برای مدتی محدود بیازماید .

٧ ـ دین ، برضد مفهوم « حاکمیت الهی » است . حاکمیت الهی ، فقط برداشتی است شریعتی که باید تابع « تجربه بنیادی دینی » باشد . در واقع خدا نیز مانند سیمرغ ، هیچگاه خود ، حکومت نمیکند . خدا ، در دین فقط رابطه ِ تساوی تصویری با انسان دارد ، نه رابطه برتری .

٨ ـ « حقانیت » ، همیشه از ارزشهای اخلاقی و حقوقی انسانی که از آنها مشتق شده اند ، گرفته میشود . « مشروعیت » ، فقط انطباق یافتن با شریعت را تضمین میکند ، نه حقانیت را که اصلی برتر است . و مشروعیت ، کفایت برای حقانیت هیچ رژیمی نمیکند . همچنین « قانونیت » ، فقط انطباق یافتن با قوانین حاکمست . هر دولتی و قدرتی برای مدت کوتاه قدرت ورزیش ، نیاز به حقانیت دینی و اخلاقی دارد نه به مشروعیت . و با استدلالات شرعی نمیتوان حقانیت خودرا اثبات کرد . استدلالات برای حقانیت ، باید دینی و اخلاقی باشند، یعنی استوار بر ارزشهای اخلاقی عمومی و حقوق

انسانی که استوار بر « تصویر خداگونه انسانند » ، یعنی بر کرامت و شرافت هر انسانی، بی تبعیض عقیده و مسلک ومرام و نژاد و قومیت و جنسیت .

۹ ـ مسئلهِ انتخاب در مورد « حکومت » ، با مسئلهِ انتخاب در مورد « دولت » باهمَ تفاوت کلی دارند ، واگر مفهوم حکومت راَ جدا از مفهوم دولت نکنیم ، بحث در باره انتخابات ، به پریشانی و آشفتگی کشیده خواهد شد . زیرا انتخاب حکومت ، که اصل ثبات و پایداری و وحدتست ، تفاوت کلی با انتخاب دولت که اصل تغییر و کثرتست دارد .

مسئله بنیادیِ سیاست ،
رابطه « حکومت» با « وِجدان آزاد » است ،
نه رابطه «حکومت » با «دین »

پیدایش حکومت دینی در شکل « آخوند شاهی اش » ، که در ایران کهن بنام « موبد شاهی » پدیده آشنائی بوده است ، امروزه مارا از طرح مسئله بنیادیمان باز داشته است . مسئله بنیادی ما در سیاست ، مسئله آزادی وجدان انسانی ، در برابر هرگونه قدرتیست ، چه این قدرت ، قدرت حکومتی و سیاسی باشد ، چه این قدرت ، قدرت دینی در هر شکلش باشد ، چه این قدرت ، قدرت اقتصادی باشد .

از خرافاتی که در ذهن مردم جا افتاده ، و دین را عاملی بسیار خطرناك ساخته ، این باورغلط است که زاهد یا پارسا ، چون منکر سائقه قدرتخواهی در خود هست ، و یا به سازمانهای حکومتی یا سیاسی بی اعتنائی میکند و به آنها بدیده تحقیر می نگرد ، پس دین ، پدیده ایست که از قدرت ، تهی است . و قدرت و حکومت ، هر چه نیر فساد آور باشند ، در مرد دین تأثیر بِدی ندارند ، و قدرت ، هرگز چنین مردی را فاسد نمیسازد . قدرت هر چه هم ناپاك سازنده باشد ، در دریای پاك دین و پارسائی ، پاك میگردد . و بسیاری از روشنفکران هنوز می پندارند که دین ، میتواند تنها ایمان به خدای خصوصی فردی ، در خلوت درون بماند . ولی وارونه این پندار ، ایمان به هر

خدائی ، جامعه ساز است ، ولو آنکه هر یك از افراد ، آن خدا را در خلوت خود به تنهائی نیایش کنند . ایمان افراد گوناگون به یك خدای مشترك ، چیزی جز «تعلق موءمنان به یك جامعه دینی » نیست . وایمان ، چیزی جز دست کشیدن از اراده خود ، در برابر اراده آن خدا ، نمی باشد . طبعا برای موءمنان به آن خدا ، هر که بشیوه ای عینیت با آن خدا بیابد (آیه یا سایه یا نماینده خدا یا رسولش یا امامش باشد) آن کس ، همه موءمنان به آن خدا را تابع اراده خود خواهد کرد ، واراده خود را در تفسیرات و تأویلاتی که از آموزه (کتاب) مقدس آن رسول میکند ، تنفیذ خواهد کرد .

ایمان به خدایان مشترك ، هزاره ها در درازای تاریخ ، قوم و ملت و جامعه ، ساخته است . ایمان به یهوه ، ملت اسرائیل را ساخت . هر ملتی ، یك یا چند خدای مشترك داشت . احساس تعلق به یك یا چند خدای مشترك ، ایجاد یك جامعه دینی و بلافاصله ایجاد « یك سازمان قدرتی دینی » میکرد .

پس پیدایش قدرت و سازمان قدرتی ، با ایمان به یك یا چند خدا ، یك تراوش طبیعی اجتماع بود . سازمان قدرت دینی ، و سازمان قدرت سیاسی ، و سازمان قدرت نظامی، باپیدایش هر جامعه ای ، متلازم همدیگر بوده اند .

براین شالوده میتوان دید که رابطه میان حکومت و دین ، رابطه دو سازمان قدرتی ، باهمدیگر است .

در اینجا دو قدرت ، با ماهیت مختلف ، با هم گلاویزند و میخواهند راه حلی برای تنش و کشمکش میان خود بیابند .لائیسیته چیزی جز جدا کردن « سازمان قدرتی دینی » از « سازمان قدرتی حکومتی » نیست ، که هزاره ها در تاریخ باهم روئیده و با هم گلاویز بوده اند تا بر دیگری برتری و چیرگی بجویند .

اگر بحسب مثال ، زور حکومت ، بر دین (سازمان دینی) بچربد ، مسئله این میشود که دین باید در خدمت حکومت باشد، واگر زوردین بر حکومت بچربد ، مسئله این میشود که حکومت باید دینی باشد ، یا سازمان دینی باید بر سازمان حکومتی چیره باشد ، یا آنکه حکومترا درخود حل کند ، واگر

آن دو ، زور برابر باهم داشته باشند، باهم پیمان همکاری می بندند . در آن صورت ، مسئله اصلی سیاست ، یافتن راه مصالحه در تقسیم قدرت ، میان دو قدرت یا دوسازمان قدرتی میگردد ، وقانون اساسی ، قرار داد میان دو رقیب میشود .ولی در هیجای کشمکش میان این دو قدرت ، یك چیز فراموش میشود ، و آن اینست که دین ، تنها آن چیزی نیست که فقط دریك سازمان دینی ، پیکر به خود گرفته است . هر چند آن سازمان دینی ، ادعا کند که دین در انحصار اوست ، و خود را متخصص و خبره در دین واحد حقیقی بداند ، ولی در مردم ، یك حس تمایز ، میان دو گونه دین هست .

مردم همیشه آوای نازك وآرامی را از ژرفنای خود میشنوند که ، آنچه سازمان دینی یا حکومت میگوید ، حقیقت یا دین نیست . در تجربیاتی که ایرانیان باستان از دین داشته اند ، می بینیم که درست واژه دین ، که در اصل یك واژه ایرانیست ، و سپس بزبان عربی راه یافته ، معنای « وجدان آفریننده فردی انسان » را میدهد .

و اگر کسی بطور دقیق ، همان داستان کیومرث را در آغازِ شاهنامه بخواند ، متوجه این نکته میشود . ازیکسو ، سروش که آورنده حقیقت است ، و حتی سپس در اوستا ، آورنده دین برای زرتشت قلمداد میشود ، وعینیت با حقیقت دارد ، تصمیمات کیومرث را در اقداماتش در مواقع بحرانی ، معین میسازد ، و از سوئی سراسرِ جهان جان ، « کیش را که خمیر مایه دین است » از نزد او ، بر میدارند . بدینسان میتواند شناخت که دین ، یك روند خودجوش در خود انسانست . و حتی در دین یشت (در اوستا) ، دین ، « بینندگی مستقیمِ چشم انسان در درون تاریکی است » ، نه یك آموزه خارجی، از پیامبری که باید در اثر ایمان ،آن معرفت را کسب کرد و آموخت . دین ، معرفتی نیست که انسان فراگیرد و بیاموزد ، بلکه از خود انسان ، ازچشم بیننده انسان ، میجوشد . معرفتی است که از ژرف تاریك خود انسان برون میتراود (سروش ، در شاهنامه سراپایش تاریکست و در اوستا همیشه با شب کار دارد) و این آفرینندگی وجدانی ، بیانِ « آزادی شخصی » است .

آفریننددگی ، همیشه با آزادی و امکانات ، و طبعا با تاریکی امکانات کار دارد . و در اینجا مسئله ، یقینی هست که از خود انسان میجوشد . دین ، طبعا یقینی است که انسان در برخورد به تاریکیهای مسائل ، به خود دارد . خواه ناخواه ، استقلال و حاکمیتِ خود انسان ، از آن سرچشمه میگیرد ، و منش پهلوانان را در شاهنامه از این نکته میتوان شناخت ، که استوار بر خود و کردار خود هستند ، و به خود و کرده خود یقین دارند .

درحالی که سپس در تاریخ ، دین ، به آموزه ای از شخصی برگزیده ، اطلاق میشود که باید به او و آموزه اش « ایمان » آورد ، و در واقع از « تصمیم گیری خود جوش خود » گذشت ، وبه اوو خواست او ، بود . ایمان به یك آموزه و شخص دیگر، به جای « یقین از خود » ، هویت دین را ، صد و هشتاد درجه عوض میکند .

در آغاز « یقین از خود » ، دین بود ، سپس ، « ایمان به شخصی برگزیده و آموزه اش » ، دین میشود ، وبکلی در تضاد با یقین از خود است . « خود زدائی » ، به جایِ « خود زائی » می نشیند . هم آن « دین خود جوش » ، که بیان اوج آزادیست، واز ژرف انسانها میتراواد ، میتواند انسانهارا به هم به پیوندد (دد و دام رابه دور کیومرث گرد میآورد) ، وهم این دین ، که تراویده از یك شخص تاریخیست ، در اثر ایمان افراد به او و آموزه اش ، سازنده جامعه میگردد .

اندیشهِ جامعه سازی در اثر خودجوشی و جدان آزاد افراد ، همان اندیشه ای که در همان آغاز اسطوره های ایران هست ، ولی هزاره ها از میان ما رخت بر بسته است ، امروزه در جوامع دموکراسی، از سر فعال شده است . و آرمان جامعه دموکراسی آنست که جامعه ای استوار بر انسانهای با وجدان آزاد پدید آورد . ولی دینی که بر پایه « ایمان به یك آموزه و شخص بر گزیده » ، سبب ایجاد اجتماع و سازمان قدرت شده است ، یك واقعیتِ عینی و تاریخی گردیده است . چنین دینی ، خواه ناخواه به پیدایش سازمان های اجتماعی ، سیاسی ، حقوقی انجامیده است ، که همه ، اشکال گوناگونِ قدرتند .

خواه ناخواه ، هر دینی ولو آنکه فقط محتوای آرمانهای اخلاقی و اجتماعی و عرفانی باشد ، روز به روز، شکل شریعت میگیرد ، و با مرور زمان ، چنان با شریعت آمیخته میگردد که به دشواری میتوان آن دو را از هم جدا ساخت .
و در برابر همین « قدرت اجتماعی و سیاسیِ دینی » است که امروزه ، « وجدان فردی یا دین درونی و حقیقی » ، فریاد اعتراض بر میدارد ، واین دین درونیست که مرجع آزادی ، در برابر « نظم جا افتاده » یا « قدرت مستقر » میگردد .
یك دین زنده در درون فرد ، در برابر دینی عینی و تاریخی ، که در شکلهای شریعتی، خشکیده و تنگ شده ، قد بر میافرازد . سازمان مقتدر دینی ، انکار چنین وجدانی را میکند ، و وجدان رافقط آئینه تما م نمای خود میشمارد . ولی درست این تجربه اصیل فردی دینی است که هزاره ها در تاریخ ، در مرتدان و در رافضی ها و زندیقها ، برای آزادی ، بلند میشود ، و از سازمانهای قدرتمند دینی خفه شده اند .
این سازمانهای دینی هستند که میکوشند « تجربیات زنده دینی را در قالبها و عبارات و اصول و فروع و مراسم و مناسك ثابت » استوار و پایدار سازند تا حقانیت به قدرت خود بدهند ، و بدینسان ، دیانت را آلت خود میسازند ، و دین را نابود میسازند . دینی که آلت شد ، برضد دین میشود .
دیده شد که رابطه حکومت با دین ، فقط به مسئله تعارضِ « سازمان دینی » با « سازمان سیاسی » ، یا قدرت دینی با قدرت حکومتی ، کاهش یافته است . و در این میان ، فراموش شده است که مسئله بنیادی ، مسئله برخورد هر گونه قدرتی ، با وجدان آزاد انسان میباشد ، که تجسم دین زنده و حقیقی است . مسئله اینست که چه فردی ، یا چه سازمانی ، حق به قدرت دارد ؟ آیا سازمان دینی ، یا سازمان حکومتی ، که هر دو سازمان قدرت هستند ، حق به قدرت دارند ؟ کیست که حقانیت به قدرت آنها میدهد ؟ و بنا بر معنائیکه ما روزگاری از واژهِ « دین » داشته ایم و هنوز در ژرف ما زنده است ، هر قدرتی ، هنگامی حقانیت دارد ، که انطباق با دین ، یا به

سخنی دیگر، با « وجدان آزاد و آفریننده فرد انسانی » داشته باشد . حکومت ، هنگامی هم آهنگ با این دین ، که وجدان آزاد انسانی است ، میباشد ، حقانیت به قدرت دارد . حتی دین تاریخی نیز از این پس ، در ترازوی همین دین فردی (یا وجدان آزاد) سنجیده و ارزیابی میشود و حقانیت به دوام و قدرت پیدا میکند .

بطور کلی ، قدرت ، بی آنکه با حقیقت ، عینیت پیداکند ، نمیتواند استوار و پایدار باشد . قدرت ، بی حقیقت ، زور است ، و باید سرکوب و برطرف شود . پس مسئله ، مسئله تساوی حقیقت با قدرت است . ولی تساوی حقیقت و قدرت ، یك تساوی ریاضی نیست .این تساوی از دو سو ، دو محتوای متضاد با هم پیدا میکند . از یکسو ، این تساوی ، محتوای این معناست که « حقیقت باید مساوی با قدرت باشد » ، یا میتواند مساوی با قدرت باشد . از سوئی دیگر ، این تساوی دارای این معناست که « قدرت باید طبق حقیقت باشد، یا میتواند طبق حقیقت باشد » .

ولی ما با چه معیاری میتوانیم معین کنیم که در این سازمان ، حقیقت منبطق بر قدرتست ، یا قدرت منطبق بر حقیقت است ؟ ما چگونه میتوانیم تضمین کنیم ، در رژیمی که درآغاز ، قدرت منطبق بر حقیقت است ، آنی بعد ، حقیقت منطبق بر قدرت نخواهد شد ، چون این تساوی ، بسهولت ، راستایش را عوض میکند .

این نوسان ، با یك چشم به هم زدن ، صورت میگیرد . اگر ، سراسر حقیقت را بتوان در مجموعه واحدی از فورمول ها و عبارات و شکلهای روشن و ثابت و تغییر ناپذیر ، گنجانید ، آنگاه میتوان انطباق قدرت را با آن بازرسی کرد و شناخت . ولی به محضی که حقیقت ، ثابت و سفت بشود ، میتوان آن را وسیله و آلت قدرت ساخت . از این پس هر قدرتی ، میتواند به آسانی حقیقت را آلت خود بسازد ، و قدرتمندی نیست که اغوا به چنین کاری نشود ، ولو آنکه صد بار از آب پاك قداست و زهد، شسته شده باشد . و قدرتمند ، تنها آگاهانه به این سوء استفاده از حقیقت ، اغوا نمیشود ، بلکه چه بسا یك مرد

دینی یا ایدئولوگ ، حقیقت را برای تضمین پیروزی ، که بقا و گسترش قدرت باشد ، بکار میبرد ، بی آنکه از آن آگاه باشد .
نه تنها « خدا » ، بلکه « حقیقت » نیز ، صورت ندارد ، یا بسخنی دیگر ، تثبیت شدنی و عبارت پذیر در مجموعه ای از عبارات و اصطلاحات و شکلها و اصول و فروع و روشهای ثابت نیست . و فقط با این روش است که امکان آنکه حقیقت ، تقلیل به الت بیابد ، از بین میرود . پس شریعت که فورمولهای ثابت شده دینی هستند ، باید از دسترس قدرتمندان ، چه دینی و چه حکومتی ، خارج شوند . دین هم در شریعت شدن ، آلت قدرت آخوند و حکومت میشود . حقیقت ، از سوئی با ید شکلهای گوناگون به خود بگیرد ، تا گستره و غنای خود را بنماید . حقیقت ، وقتی سراسرش در شکلهای گوناگون و حتی متضاد نمودار شود ، حقیقت است ، ولی اگر فقط در یك رویه اش ، نمودار و ثابت بشود ، دروغ میشود ، چون چشم را از دیدن سایر رویه ها باز میدارد . از این رو کثرت افکار و آراء و فلسفه ها و ادیان و ایدئولوژیها در اجتماع ، ضروریست .
حقیقت ، در هر شکلی و عبارتی که به خود میگیرد ، در حینی که آن شکل و عبارت ، تجلی برجسته ای از حقیقت است ، ولی متلازما نیز حقیقت در آن ، به تنگنا افتاده است . روشنائی حقیقت ، با تنگ شدن حقیقت ، ممکن میگردد . حقیقت را در کلش نمیتوان یکنواخت روشن ؛رد . و هر عبارتی و شکلی ، تا موقعی رویه ای از حقیقت بشمار میآید که « ما امکان دیدن رویه های دیگر » را داشته باشیم . یعنی وجدان آزاد ، بتواند از رویه ای ، دیده به رویه دیگر بیاندازد . ولی اگر همین رویه از حقیقت ، خود را « کل حقیقت » بداند و خود را مطلق سازد ، یا بسخنی دیگر ، شریعت خودرا دین بداند ، یا قانون خود را ارزش بداند ، بلافاصله حقیقت ، دروغ میشود .
از اینجاست که این اندیشه باید فقط در برهه ای کوتاه ، قدرت داشته باشد . چون قدرت برای بقایش ، آن رویه را ثابت و پایدار میسازد ، و راه پیدایش حقیقت را در تمامیتش می بندد . از آن لحظه که تنگنای این اندیشه در

برخورد با مقتضیات زمان و مکان نمودار شد ، قدرت باید از این شکل و عبارتِ حقیقت ، از این شریعت ، از این قانون ، از این سازمان ، گرفته شود .

تصمیم گیری در باره اینکه در هر برهه ای اززمان ، چه کسی و چه سازمانی با حقیقتِ تصویر ناپذیر ، عینیتِ موقت دارد ، به وجدان آزاد انسانها باز میگردد . بنا براین سازمان حکومتی ، یا سازمان دینی ، یا هر دو باهم ، مالکیت انحصاری حقیقت را ندارند، بلکه این وجدان آزاد انسانیست که حق نهائی را در داوری دارد . تجربه زنده دینی ، در وجدان انسانیست .

دموکراسی ، با « پذیرش وجدان آزاد انسانی » به عنوان معیار حقانیت هر قدرتی ، چه دینی چه سیاسی چه اقتصادی چه ایدئولوژیکی ، در واقع ، حکومت را بر شالوده دین حقیقی استوار میسازد . و وجدان انسانی، چنین حقانیتی را فقط برای مدتی موقت میتواند بدهد ، نه یکبار برای همیشه . عمل ، بر ضد وجدان آزاد هرکسی ، ایجاد اکراه میکند . نبود اکراه در دین ، هنگامیست که سازمان دینی مقتدر دراجتماع ، برای پیروان خود ، امتیاز اقتصادی و سیاسی و حقوقی قائل نشود . ارزش یك سازمان دینی و قدرتش، موقعی معلوم میشود که انسانها با وجدان آزاد آنرا بپذیرند . و وجدان آزاد ، با شخصیت اخلاقی و اجتماعی هرکسی کار دارد . در جامعه ای که سازمان دینی ، قدرت را در دست دارد ، با ایجاد اکراه ، شخصیت اخلاقی و اجتماعی و سیاسی افراد را نابود میسازد . فساد اخلاقی و اجتماعی ، از فقدان شخصیت ، سرچشمه میگیرد . هر قدرتی فقط بر بنیاد آزادی وجدان ، حقانیت دارد . برترین منادی حقیقت و دین ، وجدان آزاد فرداست .

دین حقیقی ، از وجدان آزاد و آفریننده انسانی سرچشمه میگیرد . رابطه دین و حکومت ، یا رابطه سازمان دینی با سازمان سیاسی ، مسئله ایست که فرع مسئله آزادی وجدان میباشد . تأمین و تضمین آزادی وجدان ، تأمین و تضمین پاکی حقیقت در تجلیاتش هست ، وگرنه بی آزادی وجدان ، آنچه دیروز دین خوانده شده است ، امروز ، برضد حقیقت میشود .

همچنین کرامت و شرافت و حیثیت فرد انسان ، از این پس ، از تعلق او به یك دین تاریخی در اجتماع ، از تعلق به یك امت ، معین نمیگردد ، بلکه هر فردی ، در آزادی وجدانش ، کرامت و حیثیت و شرافت دارد . آنچه آزادی را از وجدان بگیرد ، کرامت و حیثیت و شرافت انسان را نابود میسازد . وجدان ، چیزی جز جوشیدن دین ، از خود انسان نیست . و خدا ، انسان را به صورت خود آفرید ، و برترین ویژگی خدا ، اراده آفریننده اش بود ، واین تساوی تصویری ، میان خدا و انسانست که کرامت و شرافت انسانست . اینست که در وجدان ، اراده ای آفریننده ، تصمیم میگیرد ، و بر میگزیند ، و حقانیت به پیدایش و دوام و بالاخره نفی و بطلان هر قدرتی میدهد . مسئله بنیادی ما آنست که هم « سازمان و قدرت دینی در اجتماع » ، و هم « حکومت و همه سازمانهای سیاسی » ، تابع « آزادی وجدان » باشند ، تا برترین ارزش دین که « لا اکراه فی الدین » است ، واقعیت بیابد .

دین و حکومت
ازهم جداناپذیرند

دین و حکومت همیشه با هم بوده اند و همیشه باهم خواهند زیست و بی همدیگر ، گوهر خود را از دست میدهند . بسیاری از اختلافات و دعواها ، برسر آنست که معنای کلمه برای طرفین دعوا ، روشن نیست ، یا معنای فاسد و مسخ شده یا دگر گون شده آن، جای معنای حقیقی اش را گرفته است . زبانشناسی ، نشان میدهد که سوء تفاهمات بر سر کلمه ، سبب پیدایش چه بسیاری از افکار و عقاید گردیده است . یکی از متفکران نشان میدهد که سراسر متافیزیك که عمرها فلاسفه وقت و نیروی خود را در مباحث آن صرف کرده اند ، فقط ساخته سوء تفاهمات زبانیست . میگویند پس از سپری شدن جنگ دوم ، آمریکا از حکومت آلمان خواست که نیاز خودرا به مواد خوراکی خبر بدهد تا از سوی حکومت آمریکاتأمین گردد . مترجم که corn سفارش داد ، هزاران تن ذرت به بنادر آلمان رسید و مردم مجبورشدند که مدتی نان ذرتی را که از آن اکراه داشتند بام و شلم به زور بخورند ، چون معنای این کلمه برای آمریکائی ، ذرت بود و برای آلمانی گندم . اکنون نیز وقتی دم از پیوند دین با حکومت یا جدائی دین از حکومت سخن میرود ، کسی در باره اینکه دین چیست نمیاندیشد و آنرا بدیهی میگیرد . مسئله اینست که کدام دینست که باید با حکومت پیوند داشته باشد و کدام دینست که از حکومت باید جدا باشد . اینکه بطور کلی بگوئیم ، دین باید انباز حکومت باشد ، بی دانستن اینکه دین چیست ، همانقدر مهملست که بگوئیم

دین باید از حکومت برکنار باشد . بطورکلی ، یکی یا دیگری را تقاضا کردن ، سخنی تهی گفتن است .

هنگامی کسی شاهنامه میخواند ، دریکجا ، دین چیزیست که موبدان زرتشتی در زمان ساسانی از آن می پنداشته اند ، و پیوند دین مطلوب آنها با حکومت بود که هر گونه جنبش دینی و فکری و اقتصادی و فرهنگی را در ایران باز داشت ، و در پایان ، هم به فروپاشی حکومت ساسانی ، و هم به نابودی دین زرتشتی ، انجامید .

و در جای دیگر در شاهنامه ، دین ، حقیقتیست که بر زبان ایرج میآید ، و مردم ایران از دین همان رامیخواسته اند ، وبکلی با تصور موبدان زرتشتی از دین ، فرق دارد . هنگامی ایرج به فریدون از روزگاران پیشین ایران سخن میگوید ، از وجود دینی با ویژگی خاصی سخن میگوید

خداوند شمشیر و گاه و نگین چو ما دید بسیار و ، بیند زمین

که آن تاجور شهریاران پیش « ندیدند کین ، اندر آئین خویش »

و پیام ایرج به سلم و تور اینست که

مگیرید خشم و مدارید کین « نه زیباست کین ، ازخداوند دین »

این اندیشه بسیار باستانی مردم ایرانست که دین ، کین ندارد . در دین ، هیچ گونه کین نیست . ومرد دین ، مرد کین نیست . به سخنی دیگر ، دین ، فقط مهر و مردمیست . دین ، فقط نیروی ِ پیوند دهی و بستگی دهنده میان همه مردم جهانست . در واقع ، رسالت ایرج در اسطوره ، چیزی جز همین نیست . اسطوره ها تجلی آرمانهای مردمی در برابر حکومتها و دینسالاران واقعی بوده است . و ایرج ، نماد ملت ایرانست ، چون نخستین شاه اسطوره ایرانست ، وشاهان پیش از او شاهان هفت کشورند نه شاه ایران .

و درایرج ، ایران با ملل خاور (توران و چینی) و در باختر با رم و یونان روبرو میشود . تورو سلم ، نماد این ملل هستند و ایرج در این گفتگو ، یك وعظ انفرادی اخلاقی نمیکند ، بلکه سخن از آشتی حکومتی و سیاسی میان ملل بیگانه میکند . اسطوره ایرانی این ملل را برادر قلمداد میکند .

و دین مردمی ، اصول پیوند دهنده و خویشاوند سازنده ملل جهانست . و اینکه ایرج میگوید « نباشد بجز مردمی دین من » ، عقیده بنیادی ملت ایران را به سخن میآورد که مردم ایران ، دینی مردمی میخواهند که اصولش همه ملل جهان را به پیوند میدهد .

برای همین خاطر ، ایرج جنگ افزار و سپاه و زور را میگذارد ، و خود با آغوش باز بسوی ملل برادر میشتابد ، تا گام نخست را در واقعیت بخشی راه همین دین مردمی بردارد .

در اسطوره بطور کلی ، آنچه یك بار در آغا زمیآید ، بیان این محتواست که این کار ، همیشه تکرار خواهد شد و از سر باز خواهد گشت . عمل ایرج و دین مردمی ایرج ، داستان گذشته نیست ، بلکه آرمان زنده و پویای ملت ایرانست که همیشه باز خواهد گشت . و ایرانی در ژرفای دلش ،دینی را دین میداند که همه اضداد را به هم بپیوندد .

در رستم که تجسم « اصل حقانیت » (آنچه به غلط اصل مشروعیت خوانده میشود) هر حکومتیست ، و به همین علت تاج بخش یعنی سر چشمه حکومتست ، که مادرش پیرو آئین ضحاکیست و پدرش بقول شاهنامه فریدونی . ولی همه دانشمندان میگویند از آمیزش این دو اصل متضاد که پنداشته میشد ستم میباشد ، نگهبان ایران برخواهد خواست .

دو گوهر چو آب و آتش بهم — بر آمیختن باشد از بن ستم
همانا که باشد بروز شمار — فریدون و ضحاك را کار زار

ولی ستاره شناسان میدانند که از پیوند این دو عقیده متضاد :

ترا مژده از دخت مهراب و زال — که باشند هر دو ، دو فرخ همال
از این دو هنرمند پیل ژیان — بیاید ، ببندد به مردی میان
جهانی بپای اندر آرد بتیغ — نهد تخت شاه از بر پشت میغ

در جهان پهلوان ایرانی ، دو عقیده متضاد باهم پیوند می یابند . این ، دین مردمی ایرانیست و درست تنش رستم با اسفندیار بر سر همین نکته بود ، چون اسفندیار، فقط حکومت زرتشتی را میخواست ، و رستم میدانست که

ایران با چنین حکومتی بر باد خواهد رفت .
واژه « دین » ، بنا به پژوهش ایرانشناسان از ریشه واژه « داد » است ، که معنایش آفریدن و زائیدن است . همچنین واژه « کیش » به ماده تخمیری نخستین جهان ، اطلاق میشود که همه چیز ازآن خمیر مایه نخست ، پیدایش می یابد نه از فرمان یا کلمه یك خدا . بنا براین دین ، اصطلاحی بوده است که گوهر خمیر مایه ای و آفریننده انسان را نشان میداده است که در پیوند دادن و پروردن جانها ، میآفریده است . بر بنیاد همین فکر است که دد و دام (اضداد) از نزد کیومرث نخستین انسان و نخستین حکومتگر ، « کیش » را بر میگیرند .
انسان ، سرچشمه کیش ، یا « نیروی پیوند دهنده اضداد با همست » ، به همین علت نیز انسان سرچشمه اجتماعست .اکنون می پرسیم که این « دین مردمی » ، چیست؟ در همان سخن ایر ج که میگوید « نباشد بجز مردمی دین من » ، و بیان اعتراف ملت ایران به برترین اصولش هست ، پس از آمدن چند سطر ، آشکارا گفته شده است . هنگامی که تور باخشم بر ایرج رومیکند تا اورا بکشد ، ایرج میگوید :

پسندی و همداستانی کنی ؟ — که جان داری و جان ستانی کنی ؟
میآزار موری که دانه کش است — که جان دارد و جان شیرین خوش است

در سراسر تاریخ اسلام ، حتی عرفای بزرگ ، در فهم این گفتار ، به فرع اندیشه ، محکمتر از اصل اندیشه ، چسبیده اند ، و اصل را به کل فراموش ساخته اند . حتی سعدی و بایزید از این اندیشه نتیجه میگیرند که حیوانات ولو بسیارخُرد را نباید آزرد ، و فراتر از این نرفته اند ، و متوجه جهان بینی یا دینی که در پس این گفتار هست نشده اند .
این اندیشه استوار به مفهوم ویژه ای از جان یا زندگیست ، که من در این جا نمیخواهم وارد گسترش شوم . فقط به این اشاره میکنم که مسئله ، مسئله کلی « آزردن هر جانی یا هر چه زندگی میکند » در میانست . همان مسئله

که جمشید ، آنرا برترین آرمان انسانی ایرانی ، وآرمان دین و حکومت برای ایرانی میداند ، و در تلاشهای خود برای بنیاد گذاری نخستین فرهنگ ایرانی آنرا نمودار میسازد ، و رسالت خودرا در آن میداند : زندگی را بی درد ساختن ، و زندگی را پروردن ، بی هیچگونه مرزی و شرطی .

جم از آن رو فر دارد ، یا به سخنی دیگرحق به حکومت دارد ، چون زندگی هرانسانی را میپرورد و انسان را از هردرد ی در گیتی، آزاد میسازد . و درست ضحاك ، وارونه جمشید ، برای بدست آوردن قدرت بر جهان ، با اهریمن پیمان می بندد ، و هر جانی را میآزارد (از تخم که سرچشمه هرجانیست گرفته تا انسان) .

جمشید ، تجسم اصل دین مردمیست . هر جانی ، از دید ایرانی ، مقدس و طبعا آسیب ناپذیر است ، و هیچکسی حق ندارد با دیدن اینکه جان دیگری ازرده میشود ، ساکت بنشیند ، چون این پسندیدن ، چیزی جز همداستانی کردن با اهریمن نیست . هر کسی در جامعه انسانی این تکلیف را دارد که دیگری یا هرقدرتی و هرحکومت و هر قانونی را از آن باز دارد که جانی را بیازارد ولو جانی ناچیز باشد . و همه حقوق بشر براین اندیشه استوار است و سراسر اصول حقوق بشر را از این اندیشه ، میشود استنتاج کرد . این دین ، که مجموعه ای از برترین ارزشهای انسانی برای آسیب ناپذیر ساختن و تضمین زندگی انسانیست و همچنین پرورش هر جانی را تضمین میکند ، محور بنیادی هر حکومتیست . حکومتی که از این اصل تجاوز کند ، حق به حکومتش را بلافاصله از دست میدهد و هر پهلوانی و هر ایرانی باید با آن پیکار کند .

هر گونه زندگی در این گیتی ، باید آسیب نا پذیر باشد . با هیچ نامی و قانونی و قدرتی و فرمانی ، نمیتوان به این اصل مقدس ، تجاوز کرد . اگر خدا هم از انسان چنین چیزی بخواهد ، جز اهریمن نیست . واین دین مردمیست . و این دین مردمیست که اصل پیوند دهنده وبه هم بستگی بخشنده همه انسانهاست . ودین ، به هیچ روی ، کار خصوصی و انفرادی یك فرد نیست

که در خانه ، تنها آنرا بکند .
دین از آنجا آغاز میشود که مانندضحاك نشود ، وآزردن دیگری را نپسندد ، و خاموش ننشیند ، و بلافاصله در برابر آزار دهنده بپاخیزد . هیچ فرمان قتلی را نپذیرد ، ولو آن فرمان را خدا یا حکومت یا رهبر یا امام بدهند . همه جانها ، فقط به حکم آنکه از یك جان ، از یك گوهر ، بر خوردارند ، حق مساوی به هرگونه پرورش اجتماعی و سیاسی و اقتصادی دارند . هر قانون و حکمی که چنین نا برابری را میخواهد از اجرایش سر باز زند . این کار ، کار انفرادی نیست که کنج خلوتی کرده شود . حقیقت و خدا که در کنج ها و گوشه ها نیستند .
کسیکه چشم از آزاری که به دیگری میدهند می پوشد ، و برای حفظ مقام یا مالش خاموش میماند ، بیدین است . کسیکه می بیند زنی را به هر نامی و با هر جرمی ، سنگسار میکنند یا دستی ر بنام دزدی می برند ، ولذت از تماشامی برد ، بر ضد دین مردمیست و همداستان اهریمن است . کسیکه می بیند یکی را برای اجبار به ترك عقیده اش بزندان میبرند و از حقوق اجتماعی و اقتصادی و سیاسیش محروم میسازند ، و اعتراض نمیکند ، بیدین است ، و آنکه این کار را میکند ، فقط اهریمنست . و این اهریمن بود که بنام پیمانی که گرفته بود ، هزاره ها حکومت کرد .
پس دین مردمی ، ارزشها ی بنیادی یك جامعه هستند که حکومت فقط بر آن استوار است . مولوی در داستان موسی و شبان همین نتیجه را میگیرد ، وکار اصلی پیغمبر و دین را ، وصل کردن میداند ، ولو سراسر مفاهیم و تصاویر دیگری از دین و خدا ، غیر از مفاهیم و تصاویر حقیقی هم باشد . و پیغمبری که گامی از این راه بیرون رود ، نباید در آن گام ، ازاو پیروی کرد . اختلاف در مفاهیم حقیقت و دین و خدا ، ولو بی نهایت زیاد باشد ، حق به پرخاش و سخن سخت گفتن و رنجانیدن نمیدهد ، چه رسد به کشتن و طرد و زندانی کردن .
با گذشتن زندگی قبیله ای و قومی و ایجاد شهر ، « معبد های خدایان » به

وجود آمد . هر قبیله و قومی ، نماد خدایش را در آن معبد ، در کنار نماد سایر خدایان گذاشت . و اینکه آنهارا بت و صنم و خدا خوانده اند فقط سوء تفاهم ادیان تازه بوده است ، و آنها به هیچ روی آنهارا خدا نمیدانسته اند ، بلکه نمادی از خدا میدانسته اند و بت را نمی پرستیده اند . و در کنار هم بودن این نمادها ، بیان نیروی پیوند دهی خدایان و پیدایش ارزشهائی بودند که در این خدایان ، بیان میشدند .

درآغاز ، انسانها در « ایده ها » نمیاندیشید ، بلکه در « تصاویر و شخصیت ها » میاندیشید . بجسب مثال در آن نمیاندیشیدند که « عدل چیست ؟» ، تا ایده عدالت را طرح کنند ، بلکه در آن میاندیشید ندکه « عادل کیست ؟ نخستین عادل کیست ؟ » و آنچه او میکرد ، عدل بود . فراموش نشود ، حتی افلاطون ، مسئله عدالت را همینطور طرح میکند . خوا ناخواه ، جمع خدایان در یك معبد ، در یك او لومپ ، بحث آشتی و پیوند یابی ارزشهای عالی اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی بود .

هر معبد ، دو اصل « آزادی » و « ارزشهای پیوند دهنده اجتماعی » را با هم میآمیخت . معبد دلفی در یونان ، یا کعبه در مکه ، تجسم این دو اصل بودند . ما نباید با عنوان زشتِ جاهلیت ، این واقعیت هارا فراموش کنیم . امشاسپندان اهورامزدا ، خدایان گذشته ایرانند که درست تجسم این دواصل هستند .اینست که پیش از آنکه انسان ، مستقیم در ارزشها و آرمانهای مجرد بیندیشد ، آن ارزش هارا در خدایان (در شخص) مجسم میساخت . امشاسپندان ، همه باهم برابرند و اهورامزدا « نخست میان برابران » هست . یعنی میان خدایان ، هم آزادی ، واقعیت می یابد ، وهم پیوند . بنا براین دین ، اصول و ارزشها پیوند دهنده هستند که کم کم در تاریخ نابتر شده اند . حکومت هم در داد کردن (که پهنائی از معانی دارد) میخواهد مردم گوناگون را به هم بپیوندد .

نباید فراموش کرد که کلمه دین و داد ، هر دو یك ریشه دارند . و حکومت ، « دستگاه داد » است . و یك معنای داد ، قانونگذاریست . وقوانین ، باید

همیشه این ارزشها و اصول پیوند دهنده را رعایت کنند . کلمه jus در لاتین که ریشه کلمه juraوjustice هست (حق و عدالت) معنای « پیوند دادن » دارد .

ولی دین و داد با اینکه باید باهم باشند ، باهم در تضاد نیز قرار میگیرند . چون قانونگذاری ، همیشه تلاش برای واقعیت بخشیدن و شکل دادن به آن « ارزشها و اصول پیوند دهنده »، در شرائط و متقضیات مختلف زمان و مکان است . طبعا دین که این ارزشهای عالی هستند ، در شکل قانون به خود گرفتن (در شریعت شدن) ، تنگ و محدود و تابع زمان و متتضیات میشوند، و نیاز به تغییر دارند تا همیشه هم آهنگ با آن ارزشها بشوند .

یك قانون ، هیچگاه تجسم اصل و ارزش عدالت یا آزادی یا پیوستگی نیست . ایده و ایده آل را نمیتوان در واقعیت گنجانید . انطباق دادن یك ارزش ، بر واقعیات ، همیشه ارزش گذرا دارد .وگرنه هر قانونی و شریعتی ، برضد دین و ارزش عالی و آرمانهای بزرگ مردمی میگردد . اینست که قانون باید تغییر بیابد و با الهام تازه از آن ارزشها گرفتن ، میشود قوانین دیگری گذاشت که نزدیکتر به آن ارزش و آن دین مردمی باشد . از این رو همه ادیان کتابی (مظهری و رسولی)تن به جمع دو نقش « دین و داد » یا « دین و شریعت » نداده اند . از بهترین نمونه هایش دیانت زرتشتی و مسیحی و بودائیست . دیانت زرتشتی ، آنسان که در گاتا دیده میشود ، فاقد شریعت است . ارزش بزرگ داد یا مهر ، یك شکل محدود و تنگ زمان و مکان را پیدا نمیکند . هنچنین در مسیحیت و بودائیگری ، ارزشهای دینی ، شکل شریعت به خود نمیگیرند . این سخن این معنا را نمیدهد که آن ادیان ، سیاسی نیستند . بلکه شکل یابی این ارزشها ، ممکن و مقدور است ، و میتواند طبق زمان ، تغییر داده بشود . این نقطه ضعف مسیحیت یا زرتشتیگری یا بودائی نیست . هر ارزش عالی مردمی ، به آسانی میتواند شکل قانونی پیدا کند . و هر دینی ، ولو بنیادگذارش درآغاز بی اعتناء به حکومت بوده باشد ، دلیل آن نمیشود که ارزشهای دینی اش، قابل تحول به سیاست و حکومت نیستند . فقطادیانی که

دین و شریعت را باهم جمع زدند ، تنش و تضاد شدیدی در گذرِ تاریخ به عهده پیروان به ارث گذاشته اند . چون ارزش متعالی عدالت را نمیتوان در هیچ قانونی گنجانید . این بود که خود محمد مجبور شد در فاصله کوتاهی دست به نسخ قوانینش بزند و نسخ ، درست تغییر وتبدیل قانون و شریعت برای « جذب مداوم اصول و ارزشهای پیوند دهنده » است .

ولی ساختار روانی آخوند و پاسدارهر شریعتی ، غیر از ساختار روانی بنیاد گذار دین است . آخوند ، قدرت آفریننده ندارد ، و وظیفه نگاهداشتن و پاس داشتن ، اورا منجمد و خشك و سختگیر میکند ، که برای اجرای قانونی که دیگر با روح آن ارزشها نمیخواند ، در هزاران جزئیات فرو میرود ، تا دست به خودِ آن قانون نزند .

ویی این روند منسوخ سازی ، و « تشریع تازه به تازه » ، اصل پیوند دهنده دین از بین میرود ، وآنچه بجای میماند چیزی جز بر ضد دین نیست . شریعتی که دین را تابع خود ساخت ، بزرگترین دشمن دین میشود . حالا یکی میآید و میگوید حکومت از چنین دینی جدا ناپذیرند ، البته هر انسانی از این گفتار ، بدهشت میافتد . ولی رد این ادعای وارونه ، نباید سبب نفی و طرد آن بشود که زندگی هر حکومتی از خون زنده ارزشهای عالی دین مردمی تغذیه میگردد.

جنگ دو دین بایکدیگر ، برای دستیابی به حکومت

بنا بر نخستین تجربیات ایرانیان ، دین ، عبارت از « روند ِ آفریننده درونمایه تخمیری وجودی هر انسانی » است ، و این درونمایه تخمیری ، سرچشمه آفریننده همه ارزشهای اخلاقی و دینی ، برای پروردن زندگی همدیگر ، و پیوند دادن ِ همه با یکدیگر است . آن درونمایه تخمیری (ور آینده) ، « کیش » نامیده میشود و روند آفرینندگیش ، « دین » خوانده میشود ، واین روند آفرینندگی که دین باشد ،ویژگی گوهری هر انسانیست ، و ویژه ِ یك نابغه برگزیده ، یا طبقه برگزیده ای نیست .

این خودجوشی و خودزائی ِ ارزشهای بنیادی اخلاقی و دینی در هر انسانی را ، امروزه میتوان « وجدان آفریننده » انسان خواند . ولی وجدان ، بطور معمول ، اصطلاحیست برای نشان دادن ِ مشتی از شیوه های رفتار و احساسات و افکاری که از بیرون گرفته و « درونی ساخته شده اند » ، یا جزوی از لایه نا آگاه انسان شده اند . یعنی بکل ، از خارج آمده اند ، و هیچ گونه سرچشمه ای در درون ِ خود ِ انسان ندارد .

در واقع وجدان ، تقلیل به مشتی از قالبها یافته ، که رفتار و احساسات و افکار ، در آنها ریخته میشوند ، واز خارج به ما تحمیل شده اند . ولی دین به معنائی که درایران پیش از زرتشت داشته ، بیش از چنین وجدانی میباشد ، ولی امروزه هم میتوان از کلمه وجدان ، بتدریج اصطلاحی آفرید که چنین

مایه گوهری انسان را نشان بدهد و پدیدار سازد ، و همیشه باید در نظر داشت که وجدان ، چیزی جز همان « دین حقیقی » نیست ، که سده ها پوشیده شده و نقشی بسیار محدود و تنگ به آن واگذار شده ، و به هیچ روی ، وجدان ، آنسان که علوم اجتماعی و روانی می پندارند ،دست ساختهِ دین عینی ، یا موازین مطلوب اجتماعی نیست .

در آغاز ، تراوش و جوشش دینیِ همه انسانها در یك اجتماع ، یك واقعیت خارجی پدید میآورد که آن نیز ، « دین » خوانده میشد . در واقع ، این دینی بود که از همه جوشیده بود ، و همه را به هم جوش داده بود .

سپس ، نوابغ برجسته دینی در تاریخ پیدا شدند که « خود جوشی فوق العاده دینی » داشتند ، وبرخی از آنها ، این خود جوشی را در اثر همین فوق العاده بودنش ، به خدا نسبت میدادند . این خودحوشی دینی فوق العاده تاریخی یك فرد بینظیر، ازآن پس ، دین خوانده شد ، و پدیده اصلی دین ، فراموش گردید .

در اثر همین فوق العاده بودن این گونه تراوشهای دینی ، این ادیان ، تاریخی شدند ، و چهره شخصیت بی نظیر آنهارا همیشه به خود گرفتند . ولی این ادیان فوق العاده تاریخی دینی ، آن روند آفریننده درونمایه هر انسانی را به کل در سایه خود قرار دادند . و سپس ، بجای آنکه بنامِ « روند آفریننده گوهر انسانی » خوانده شوند ، فقط به « عامل پذیرنده و دریافت کننده دین تاریخی فوق العاده » کاهش یافتند ، وفقط حق داشتند چنین نقشی را بازی کنند ، وبیش از این ، نشانِ بیدینی و سرکشی و مطرودیت بود . از این پس فقط به این گونه آثار ، نام دین داده شد ، و مردم همه « دین پذیر » شدند ، وفقط امکان ایمان آوردن به آن دین ، ویا پشت کردن به آن را داشتند .

از مایه ای آفریننده و زاینده ، « آئینه ای بازتابنده » ، یا « گلی شکل پذیر » شدند . ولی برغم چیرگی این ادیان در اجتماعات ، آن روند آفریننده درونمایه تخمیری انسان ، که دین باشد ، همیشه در نهان ، ارزش و استقلال و حاکمیت خود را نگاه داشت . برای زدودن این تضاد و تنش ، میان « دین گوهری

فردی و دینی که نابغه دینی (رسول ، بنیادگذار ، نبی) به آن شکل داده است ، معمولا « نظریه فطرت » را میسازند . و ادعا میشود که همین دینی که رسول یا مظهر آورده ، در فطرت هرکسی ، نهاده و تثبیت شده است ، وفقط باید آنرا از سر بیادشان آورد تا دین طبیعی هر کسی میباشد . ولی این فطری ساختن دینِ یك رسول ، غیر از آن روند آفریننده اصلیست که دین خوانده میشود . اینها دو چیز متضادند که با هم مشتبه ساخته میشوند . هیچ دین تاریخی ، دین فطری نبوده است ، و روند آفرینندهِ مایه ژرف انسانی ، غیر از این فطرتست . آنچه دین فطری میخوانند ، دینیست ساختگی .

اینست که هنگامی ما از دین ، و رابطه آن با حکومت ، سخن میگوئیم ، با دو گونه دین ، کار داریم . یکی دین رایج یا حاکم در اجتماع است که از یك نابغه دینی ، شکل تاریخی و عینی به خود گرفته است ، ودیگری ، همان روند آفریننده درونمایه هر انسانی که همیشه پویاست و هیچگاه یك شکل ثابت و نهائی به خود نمیگیرد ، و امروزه شکل نحیف و زار و توسری خورده ای بنام « وجدان » گرفته است ، و برای آن « آزادی وجدان » میخواهند . ولی در زیر « وجدان تحمیلی و ساختگی » ، همیشه « وجدان زاینده و آفریننده » نهفته است که روزی علیرغم همان وجدان ساختگی تحمیلی بر میخیزد .

دیگر ، در حقوق اساسی کشورهای پیشرفته ، مسئله آزادی ادیان و آزادیِ انتخاب ، میان « ادیان تاریخی و عینی » مطرح نیست ، بلکه « آزادی وجدان » ، یا « آزادی روند آفریننده دینی ذاتی هر فردی » مطرح میباشد ، و این اندیشه ، بکلی جای آزادی ادیان و عقاید و ایدئولوژیها را گرفته است . همانسان که « آزادی گزینش میان مکاتب فلسفی » از افلاطون و ارسطو گرفته تا هیوم و کانت و هیوم و وهگل و مارکس ، آزادیِ « اندیشیدن فلسفی» نیست . از این رو مسئله اینکه حکومت با دین باید پیوند داشته باشد ، مانند گذشته طرح نمیشود که حکومت ، با کدام دین تاریخی و عینی باید پیوند داشته باشد .

جدا نا پذیری حکومت از دین ، پیوند حکومت با دوگونه دین گوناگون را

مطرح میکند . تا دیده گیری یکی از این دوگونه دین ، مسئله را بی پاسخ بجا میگذارد .بیش از دویست سالست که وجدان یا دینِ فردی ، به خود آمده ، و با سر سختی و فشارُ و سر زندگی ، ادعای حاکمیت بر ارزشها را در حکومت میکند ، از سوئی یك یا چند دین تاریخی و عینی در اجتماع ، ادعای حاکمیت بر ارزشهارا میکنند . هر دو میخواهند حاکمیت حکومت را در ارائه شالوده ای که باید بر آن قانون گذارده شود و نظام بر پا گردد ، محدود سازند .

ادیان تاریخی و عینی ، که از نوابغ بزرگ دینی ، بنیاد گذارده شده اند و شکل به خود گرفته اند ، با این «دینِ بی نام فردی انسانی » ، همیشه در تضاد و در تنش بوده اندو هستند و خواهند بود . و ادیان تاریخی و عینی ، همیشه این « دین فردی » را که تجسم گوهر آزادیهای انسانیست ، پایمال و سرکوب و تاریك کرده و نادیده گرفته اند .

وجدان از این پس ، به گوهر و استقلال و حاکمیت و نقش بنیادی خود ، آگاه شده است . تا زمانیکه حکومت ، خود را با « دین تاریخی وعینی » به هر شکلی عینیت میداد ، یا با آن همکاری میکرد ، این دین فردی ، هیچ گونه حقی در نظام سیاسی و حقوقی و قانونی نداشت . این دین فردی ، که در گفتار پیشین ، « دین مردمی » خوانده شد ، دیگر در بیغوله ها و گوشه ها و خلوتها، تن به گوشه گیری و سکوت نمیدهد ، و مسئله « آزادی وجدان یا آزادی دین فردی » ، به مراتب از مسئله « آزادی ادیان تاریخی وعینی » مهمتر و حیاتی تر شده است ، چون ادیان تاریخی و عینی ، همیشه سازمان یافته بودند ، در اثر سازمان یافتگی ، قدرت داشته اند . ولی این گونه دین ، که تجسم نابِ « اصل آزادی در بهترین شکلش » هست ، به علت بی سازمانی ، همیشه محروم و سرکوفته و اسیر بوده است .

وجدان ، از این پس دست ساختهِ اخلاق حاکم یا دین موجود نیست ، ولو همه علوم اجتماعی و روانی، قوانینش را کشف و ثبت کنند . دوره اسارت وجدان بوسیله ادیان و اخلاق ، پایان یافته است . هیچ شهروندی دیگر ، حکومتی

را که به پشتیبانیِ دین تاریخی وعینی ، دین فردی را سرکوب میکند ، نمی پذیرد . با بیداری و انقلاب وجدان ، نقش حکومت ، بکلی دگرگون شده است . نخستین نقش هر حکومتی از این پس ، درست « تضمین قانونی و حقوقی آزادی دین ، یا وجدان فردی » ، در برابر قدرت سازمان داده دین تاریخی و عینی ، و در برابر هرسازمان و قدرت دیگر است . و برای تضمین همین آزادی وجدان است که باید خودرا با هیچ دین تاریخی و عینی ، عینیت ندهد . حکومت ، بجای اینکه خود را با یك دین و « یك سازمان دین تاریخی و عینی » عینیت بدهد ، یا خود را در خدمت « اجرای عدفهایش » قرار بدهد ، که هزاره ها کرده است ، ازاین پس نقش دیگری پیدا میکند که این عینیت و همکاری را مطرود میسازد .

ازاین پس ، دین فردی انسان (وجدان آزاد) ، برترین اندازه حکومت میشود ، نه دین تاریخی و عینیِ سازمان یافته و مقتدر . پیامدهای حقوقی و قانونی این اندیشه را در گفتار ی جداگانه ، خواهیم گسترد . حکومت ، ازاین پس ، بجای پشتیبانی از دین تاریخی و عینی (که در علوم اجتماعی ، دینِ مثبت خوانده میشود) ، به پشتیبانی از همین دین ، همین روند آفریننده درونمایه فرد انسانی که وجدان هم خوانده میشود ، بر میخیزد . تضمینِ آزادی دین و یا وجدان فردی ، در برابر « قدرت سازمان یافته دین تاریخی و عینی » ، و در برابر هر سازمان ایدئولوژیکی تازه دیگر ، که آزادی و استقلال دین فردی را سرکوب میکنند ، کار آسان و بی دردسری نیست ، چون این دو گونه دین ، بر سرحاکمیت بنیادی اجتماعی و سیاسی ، برضد هم میجنگند . این دو گونه دین ، هر دو میخواهند « ارزشهای بنیادین » را معین کنند که قانون گذاری و نظام سیاسی و اقتصادی و حقوقی بر آن نهاده شود . یکی دینی است که در تاریخ ، سازمان بندی شده است و تضمین پیوند های اجتماعی را کرده است ، ودیگری دینی است بی سازمان ، ولی جوهر خالص آزادی ، که به همان اندازهِ « ارزش همبستگی » ، دلهارا افسون میکند ، و هرکجا که یکبار نسیمش وزید ، دیگر از جاذبه اش

نمیکاهد . درسراسر تاریخ ، ادیان سازمان یافته ، دراثر عینیت دادن خود با سازمانهای سیاسی ، بر « دین فردی یا دین مردمی » چیره و پیروز شده اند . همیشه یا آنرا بنام « وسوسه های اهریمنی » ، نفرین کرده اند ، یا بنام « وجدان اخلاقی » ، یا فطرت دینی ، تابع و موّید و پشتیبان خود شمرده اند ، تا راه استقلال و حاکمیت(خود باشی و خود جوشی و خود اندیشی) را به او ببندند .

هنوز تفسیراتی که حقوقدانان در غرب ، برماده « آزادی وجدان » مینویسند ، این تضاد و تنش را با دین تاریخی و عینی ، مسکوت میگذارند ، و آنرا بشیوه ای عبارت بندی میکنند که هرگونه اثر آفرینندگی را از دامنه وجدان بزدایند . ولی درواقعیت ، تفسیرات حقوق اساسی ، « آزادی وجدان » را بجای « آزادی ادیان و ایدئولوژیها » میگذارند . رد پای تضاد « وجدان » و « دین تاریخی و عینی » را میتوان در تحولات اندیشه آزادی وجدان یافت . علوم الهی میکوشند ، دامنه وجدان را کاهش دهند و آنرا بشیو های دست نشانده یا کنیز و غلام خود سازند .

علوم اخلاقی و اجتماعی و روانی و روانکاوی میکوشند که دامنه آنرا بشیوه ای دیگر بکاهند . بر ای علم حقوق ، وجدان ، یك موضوع غیر حقوقی و وراء حقوقیست . آنچه را این علوم ، معمولا میکاهند یا میزدایند ، درست همان آزادی و آفرینندگیست ، یا آنرا به یك پدیده درونی و باطنی و کیفیت پنهانی تقلیل میدهند .

ولی یکی از ویژگیهای بنیادی این وجدان ، همانند آن دین مردمی و فردی ، روند « معیار آفرینی یا اندازه آفرینی » است . وجدان یا دین فردی ، اندازه گذار و معیار آفرین است ، ودرست وارونه کیفیتهای باطنی که به آن میدهند ، معیار و اندازه ، برای مسائل حیاتی انسانی و اجتماعی میگذارد ، یا از آن میجوشد . همان روندی که در جهان بینی ایرانی ، چهره سروش به خود گرفته بود ، و از تاریکیها ، تصمیمات بنیادی اجتماعی را به آگاهی میآورد .ودرست این وجدان آزاد یا دین فردیست که در اثر تراوش ارزشها و

معیارها ، در تضاد با شریعت و نظام سیاسی یا اجتماعی و قانون و حقوقی قرار میگیرد . بالاخره همین وجدان آزاد افراد ، بنیادِ « دموکراسیِ آزادیخواهانه » شد . و هیچ نظمی، بی موافقت و پذیرش این وجدان ، امکان پایداری ندارد ، ولو آنکه در اثر تصادفات موافق تاریخی نیز روی کار آمده باشد . وهمین دین فردی درونیست ، که در اثر همین آفرینندگی معیار و ارزش ، در تضاد با شریعت یا رسوم و شعائر و تشریفاتی که به هر دینی افزوده میشود ، قرار میگیرد ، واین تضاد را روز به روز آشکار تر یا محسوستر و منفور تر میسازد .

دین فردی را به هیچ روی نمیتوان با ایمان و با پا بستگی و عادت دهی در اثر تکرار طاعات و ادعیه و ذکر ، منتفی ساخت ، یا رام نمود . تضاد و تنشِ « دین فردی » با « دین تاریخی » بجای میماند ، ولو وسوسه شیطانی خوانده شود و با شدت کیفر داده شود . سده ها در برابر زور شریعت ، با رفتاری مصلحت اندیشانه ، یا گرفتن حالتی رندانه ، این دین فردی زنده مانده است ، ولو نتوانسته است از پشت پرده ، گام بیرون نهد . و نام وجدان ، نامیست که به « دامنه محدودی ازآنچه در حقیقت وجدانست ، و دین حاکم و حکومت با آن تا اندازه ای مدارائی دارد » میدهد ، ولی دامنه واقعی اش در کرانه های وجدان ، در انتظار آزادی هستند . بالاخره در تاریخ غرب ، این فرصت را با جنبش لیبرالیسم یافت ، و همزاد جنبش لیبرالیسم بود . ولی چون سده ها ، « دین » ، خودرا با « شریعت » ، آمیخته بود ، و دین ، فرع شریعت شده بود ، اعتراضش به دینِ تاریخی و عینی ، در اثر این در هم آمیختگی ، به نفی کلیِ دین کشید ، و بافت دینی خودش را نیز انکار کرد . دینِ سازمان یافته و آخوند، حاضر نیست دست از چیرگی شریعت بر دین بکشد ، و آزادی و استقلالِ دین را از شر یعت بپذیرد . این «من » ، که خودرا به عنوان اندازه و اندازه گذار شناخته بود ، دیگر نیاز به شریعت در دین تاریخی نداشت . پاسداران دین ، دین را تقلیل به شریعت داده بودند ، دین را تقلیل به مراسم و آداب و مناسك و تشریفات داده بودند . همین احساس و

یقین به سرچشمه معیار بودن ، سبب این ادعا شد که حکومت ، از« من » سرچشمه میگیرد . یا اگر بشیوه دکارتی بیان کنیم ، من میاندیشم ، پس حکومت هست . ناگهان با سرکشی در برابر دینی که در شریعت خودرا باخته و گم کرده بود ، خودرا به عنوان آفریننده ، به عنوان تولید کننده شناخت .
این یك بیان دینی بود . ولی چون برضد دین تاریخی و عینی بود که بکل قیافه شریعت به خود گرفته بود ، بیشتر چهره عقلی و اقتصادی و سیاسی و اجتماعی به خود گرفت و کمتر ، ماهیت دینی اش را نشان داد .
وگرنه پیش از انقلاب فرانسه و درانقلاب ، عقل ، یك ماهیت دینی و مقدس و متافیزیکی داشت . انسان در اثر همین روند آفرینندگی دینی اش ، خودرا در همه دامنه ها، آفریننده و تولید کننده تلقی میکرد . حتی کارِ ملال آور یکنواخت و تکراری کارخانجات را ، کاری آفریننده و تولید کننده درك میکرد . پیدایش این دین فردی بود که ناگهان معنای دیگر به کار و عمل داد .« من » ، خودرا به عنوان سرچشمه همه چیزها ، حقیقت و اجتماع و حکومت و حقوق میدانست .
واین درکِ خود ، به عنوان یك واقعیت دینی است . خواه ناخواه چنین خودی ، هم برضد « دین تاریخی و عینی » ، و هم بر ضد حکومتی بود که اورا به عنوان مرجع و چشمه خود نشناخته بود .
از این پس ، مسئله ، دیگر ، مسئله ساخت و ساز میان سازمان دینی و سازمان سیاسی(حکومت) نبود ، که یکی با دیگری خودرا عینیت بدهد ، یا یکی از آنها ، دیگری را تابع خود سازد . « دین فردی یا آزادی وجدان » ، جنبشِ همگانی شده بود ، وهرکسی خودرا سرچشمه حقیقت و سیاست و حکومت و اجتماع و اقتصاد میدانست ، و حکومت را فقط موقعی می پذیرفت کهفرد و وجدان فردی را به عنوان مرجع و سرچشمه خود بشناسد .
انسان را به عنوان اندازه حکومت بپذیرد . حکومت از خدا نیست ، بلکه از خود است . خود ، جای خدا را گرفت و همان ویژگی خدائی را به خود نسبت داد . واین یك جنبش دینی بود .

از سـوئی نقش بنیـادی حکومت را برغم تاریخ هزاران سـاله اش ، درآ ن میدانست که آزادی و حاکمیتِ همین وجدانِ اورا ، در برابرسازمانهای دینی و ایدئولوژیکی تأمین کند .

کار فرد ، اندیشه فرد ، تصمیم فرد ، خدائی و مقدس ، یا به عبارت دیگر دین شد . انسان ، در کار کردن ، در اندیشیدن ، در تصمیم گرفتن و برگزیدن ، کار خدائی و دینی میکرد . کار افراد ، سرچشمهِ آفرینشِ تاریخ شد ، نه مانند گذشته ، مشیت و غایت خدا . با این کار و اندیشه ، میشد جامعه و تاریخ را دگرگون ساخت . اندیشه ملت ، راهنما و اداره کننده سیاست و حکومت شد . واکنون این دین تازه است که دین کهنه را از در بیرون میکند ، یا آنهارا بنام هنرهای زیبا ی باستانی در نهادهای موزه ای اجتماع می پذیرد .

مسجد و کلیسا و معبد ، برعکس انتظار آقای بازرگان که روزی از سوی مردم طویله خواهندشد ، موزه خدای کهنه یا دین کهنه میگردند . و می بینیم که دین تازه ، نه تنها از حکومت جدانیست ، بلکه ارزشگدار و اندازه حکومت تازه نیز هست . پس به عکس نگرانی اهل دین ، در حکومت دموکراسی ، دین از حکومت جدا نمیشود ، بلکه دین حقیقی با حکومت به هم میآمیزد . و کلمه secularization » ، به معنای بی دین ساختن حکومت نیست ، بلکه به معنای بیرون آوردن املاك و اختیاراتی از سلطهِ « سازمان دینی » است ، و چنانکه می بینیم ، حکومت در دموکراسی به معنای واقعی ، دینی تر میشود ، ولو قدرتِ « سازمانهای دینی » ، محدودتر گردند . و آخوند ، متخصص در شریعتست نه در دین ، و معمولا تجربه بسیار ناچیز وفقیرانه دینی دارد ، وبا برتری دادن شریعت بر دین ، گوهر دین را نابود میسازد . و دین ، در انحصار هیچ سازمان دینی نیست .

حکومت با دین ، نه با شریعت

این مـــردمـــنـد که
میتوانند تضاد میان شریعت و دین را
به سود دین ، حل کنند

وجدان ، که دینِ فردی باشد ، روند آفریننده درونمایهِ انسانست ، ویکی از ویژگیهای بنیادیش « گذاشتن معیار » است . و آفریننده ، در گذاردن معیار، حق « تغییر معیار » را نیز دارد . معیار ، در دامنه اخلاق ، تعیین ارزشها هستند ، ودر دامنه حقوق ، عبارت بندی و تاویل همان ارزشها ، در شکل قوانین هستند، تا ارزش اخلاقی، بنا بر مقتضیات زمان و مکان ، واقعیت بیابد . در واقع وجدان ، با ارزشها ، وسپس با عبارت بندی آنها درحقوق اساسی ، معیار برای تغییرِ معیار ، میگذارد . و حقوق اساسی و سپس « قانون اساسی » ، در واقع « معیار برای تغییر معیار یا قانون برای تغییر قانونست » . برترین معیار ، ارزشهای بنیادی اخلاقی و حقوقی هستند که خیلی آهسته در تاریخ ، تغییر میکنند ، یا در عبارات کلیشان نسبتا ثابت

میمانند .
از این رو ملت در واقع ، نیاز به « شریعت » ندارد ، بلکه نیاز به « حقوق اساسی » و « قانون اساسی » دارد ، چون شریعت تا آنجا که قوانین عادی هستند ، باید تراوش ارزشهای بنیادی و حقوق اساسیِ هم آهنگ با شرائط زمان و مکان باشند ، واین وجدانست که رابطه « ارزشهای کلی پایدار » را با « قوانین متغیر » ، معین میسازد .
دین آن ارزشها و حقوق کلی و پایدارند که از وجدان مردم در سده ها و هزاه ها میجوشد ، ودر واقع این وجدان آفریننده هست که به رغم سلطه « دیانت ، که مقهورِ شریعت شده است » ، میکوشد از آن دین حاکم ، تأویلی بازتر و گشوده تر بکند ، تا آخوندها و فقهاء میکنند . و همیشه کوشیده است که جزء دین را چیره مند بر جزء شریعت سازد .
در قبال ادیان تاریخی و عینیِ حاکم در اجتماعات ، همیشه دین جوشنده و اصیل مردمی ، در انسانها سرکوفته و مطرود و تحقیرو تبعید به تاریکیها یِ ضمیر شده است . همیشه دینِ تاریخی و عینی ، استبدادِ اجتماعی وسیاسی و حقوقی و نظامی داشته است ، و انسان را با اکراه ، از دین اصیلش جداساخته است ، واین دین است که در درازای دوسه قرن اخیر ، با نیروی هر چه بیشتر بپاخاسته ، تا رفع خشونت و تجاوز وتعدی دین تاریخی و عینی را از خود بکند .
وما در ایران اکنون بازیگر و تماشاگرِ آخرین نبرد های میان دین مردمی و دین تاریخی و عینی هستیم ، ودر این جای هیچ شکی نیست که دین خودجوش و آزاد و بی اکراه مردمی ، در برابر دینی که سده ها به او جبرگفته و خشونت روا داشته و آنرا تا میتوانسته درهم کوبیده ، خواهد برد ، ود راین راه ، دین واقعی مردمی ، به کمالش میرسد . واین دین که ازادی وجدان آفریننده افراد انسانی باشد ، بافت دموکراسی را معین میسازد . این اکراه مردم در برابر دین تاریخی و عینی ، در بسیاری از کشورها ، سبب شد که ماهیت دینی جنبش تازه را نادیده گرفتند و حتی انکار کردند ، وحتی خودرا ضد دین پنداشتند ،

چون می پنداشتند که دین فقط یك شکل و رنگ دارد .
روشنگرایان سده هیجدهم که علیه استبداد دینی و تاریخی بر خاستند ، خواه ناخواه در دین ، یك واقعیت ساختگی دیدند . همیشه هرچه در درازای زمان ، هم آهنگی اش را با مقتضیات تازه از دست داده ، انسان آنرا چیزی ساختگی میشمارد .واین پدیده در تاریخ تحولات اجتماعی ، بسیار تکرار شده است . خواه ناخواه در این سده ، دین و حکومت از جمله مقولاتی بودند که ساختگی شمرده شدند . در حالیکه در دین در مرحله ای خاص و یا در شکل خاصی از حکومت بود که ناهم آهنگی ، مردم را مضطرب ساخته بود . روشنگران میگفتند که دین ، ساخته آخوندهاست ، یا اینکه دین ، زائیده از ترس از پدیده های نشناخته است که دیگر تهی از محتواست .
ولی در سده بیستم در بررسی های علمی و تاریخی آشکار شد که دین یکی از پدیده های ژرف انسانیست ، وبجای آنکه آنرا با ادعای ساختگی بودن یا مشتق شدن از چند پدیده یا مفهوم موهوم ، آنرا نادیده بگیریم ، بهتراست آنرا مانند سایر پدیده های انسانی به جد بگیریم و بنام پدیده ای بررسی کنیم ، و با تأولات گوناگون ، بینشی ازآن بدست آوریم .
فوير باخ ، فيلسوف مشهور آلمانی ، متوجه این نکته شد که تئولوژی (خداشناسی ،علم الهی) ، چیزی جز شکلی و روشی از انتروپولوژی (یا انسان شناسی) نیست . ولی مارکسیست ها به حکم چونکه صد آمد نودهم پیش ماست ، با تریاك دانستن دین ، این دست آورد بزرگ را نادیده گرفتند ، تا آنکه آنچه روزی تریاکست ، روز دیگر مواد منفجره خطرناکی شد . روی کردن به شناخت پدیده های دینی در تاریخ و اسطوره ها و علم تطبیقی ادیان ، مارا به شناخت انسان و خودمان نزدیکتر میکند . و برعکس این ادعا ، آنچه آخر میاید ، همه چیزهای پیشین را در بر ندارد ، و هر فلسفه ودین و جهان بینی در تاریخ ، بینشی میآورد که در دیگری ، جبران پذیر نیست . طبعا این اندیشه بزرگی از فویرباخ بود که دین ، پدیده ژرفی از انسانست و درست به همین علت بود که انسان این تجربه را به قوای فوق العاده و خدا نسبت

میداد .حتی حمورابی و سولون ، قوانین خودرا به خدایان نسبت میدهند . نسـبت دادن به خـدا ، نبـاید مـارا ازآن بازدارد کـه این پدیده را به اصـالت انسانیش بازگردانیم، و دریابیم که چرا انسان این تجربه را خدائی شمرده است . دین ، تجـربیـات تکان دهنده آنی و تصـادفی و تندرآسا بوده است کـه سراپای انسان را فرامیگرفته است ، وهیچگاه این تجربه را ازآن پس فراموش نمیکرده است . درست تجربیاتی را که در کتابهای دینی به موسی و عیسی و محمد نسبت میدهند، و آنهارا تجربیات خاص پیامبران میدانند ، چیزی جز تجربیات دینی همگانی انسانها نیست ، که به هیچ روی ویژه برگزیدگان نمی باشد ، با آنکه شاید در موارد دین آوران ، شدیدتر بوده است .
صـوفیـهـای مـا در رویرگـردانیـدن از اجـرای یکنواخت و مـلالت آور و خـشـگ شریعتی ، درجستنِ حال ، درپی همین گونه تجربیات اصیل دینی میگشتند . در سماع میخواستند همین حال ، که یك تجربه ژرف دینی است داشته باشند . نیاز به برخورد به همین تجربیات آنی و تصادفی و ژرف و تکان دهنده است که مـردم را در ایران عـاشقِ شـعـر سـاختـه است ، تا جـبـران جـوع خـود را از گرسنگیهای دینی در شریعت از این تجربیات زنده بکنند . در واقع شعر برای ایرانی ، ولو هزار بار نیز در آن برضد دین و خدا و پیغامبر سخن به میان آید ، حامل همین تجربیات دینی انسانیست ، واشعار عـرفای ما ، به همین منوال ، تأثیر شدید در گسترش تجربیات دین مردمی ما داشته است .

وچون دین ، تجربه های آنی و نابهنگام و تکان دهنده و فراگیرنده اند ، تجربه هائی نیـستند کـه همیشـه بنا بر دلخواه ، در دسـترس مـا آماده برای آزمایش باشند و بتوان آنهارا بررسی کرد ، ازاین رو نیز نمیتوان آنهارا قانون بندی کرد و قواعد و شکل و عبارت به آنها داد . ودرست خدا ، نماد همین عبارت ناپذیری و تصویر ناپذیری و « آزاد بودن از هرگونه شکل » است . مثلاَ میتوان به نیـایش ، عـباراتی داد و برای تکرار آن در روزو هفـتـه و مـاه و سـال قـواعـد و مـراسم درست کـرد و آئین شـسـتشـو را با صد گـونه دقـایق مـعین سـاخت و در

فراموشی تعداد نیایشها و جبوان آنها ، هزارگونه دقت به خرج داد ، ولی هیچکدام ازاینها ، تضمین یك تجربه جزئی دینی را نیز نمیکند ، و درست عادت و تکرار و تظاهر ، میتواند کاملا نتیجه وارونه داشته باشد که دارد .

در اینها میتوان متخصص شد ، ولی در دین ، هرگز کسی نمیتواند تخصص پیداکند ، چون ماهیت تجربه دینی ، برضد چنین کاریست . درست اینکه برخی پیامبران ، مدرسه و مکتبی ندیده اند ، نشان آنست که با تخصص در دین ، کسی بیشتر دیندار نمیشود ، و میان « مرد دین » و « دین شناس » فرسنگها فاصله است . درست آخوند . متخصص در همین گونه قواعد و مناسك و آداب و رسوم و موشکافی درآنهاست ، ولی نه در تجربه دینی که بندرت خودش دارد . ،وتفاوت آخوند با « رسول و دین آور » ، همین وجود تجربه دینی در یکی ، و نبودِ محض آن در دیگریست .

همچنین میتوان در باره کتاب دینی و آموزه هایش هزارگونه موشکافی منطقی و فلسفی و اجتماعی و سیاسی کرد ، ولی اینها ربطی به پیدایش آن تجربه تکان دهنده ندارد ، و این سواد ، پیدایش آن تجربه را تضمین نمیکند .

پس ولایت فقیه نیز ، تخصصی در شریعت است ، و به مرور زمان ، به کلی بری از تجربیات دینی گردیده است . فقط در شریعت میتوان متخصص شد ، و در دین ، هیچ مرجعی نیست . این در شریعتست که مرجع هست . این شریعتست که « ایمان » لازم دارد ، نه دین ، چون دین ، از خود ، بیواسطه میجوشد . ازاین رو هست که دینِ حقیقی ، به هنر نزدیکست (به شعر و موسیقی و رقص و نقاشی و پیکر تراشی) .

در دین ، حق تأویلِ انحصاری متعلق به کسی نیست ، چون دین ، استوار بر قدرت نیست که در این حق ، بحث کند و بر سر آن باهم پیکار کنند . در دین ، فرمان نیست تا اطاعتی باشد . دین ، پیامبر ی که آموزگارِ آموزه ای باشد ندارد ، بلکه دین ، فقط میانگیزد ، تا انسان ، به خود آید و ازخود بجوشد .

یکی از برترین تجربه های ویژه دینی محمد ، در عبارت « لا اکراه فی الدین » متبلور میشود ، و در واقع در قرآن ، این عبارت باچند عبارتِ دیگر ،

معیار جداساختن دین از شریعت هستند . ایده هائی هست که گسترش آن ، نه تنها سده ها زمان میخواهد ، بلکه دلیری بی نهایت و صداقت تام و گذشت از قدرت ومقام و شهرت میخواهد . با ژرف یابی در این اندیشه بزرگ محمد می بینیم ، که دین ، به هیچ روی ، کتابی نیست و نمیتواند کتابی باشد ، دین نمیتواند امر ونهی باشد ، دین نمیتواند هیچ شکل ثابتی به خود بگیرد . تجربه دینی در انحصار هیچکسی نیست . دین ، راه مستقیم نیست . دین جامعیت (فراگیری) و سربستگیِ آموزه ای نیست . اینها همه تولید گر اکراه هستند که در دین نیست .

شریعتمداران و فقها ، فقط از دیدِ شریعت ، تجربه های دینی محمد را درک کرده اند ، و خواه ناخواه آن را ، از دیدگاهِ شریعتی تفسیر کرده اند . تجربه های دینی ، در برابر عبارت بندی ارزشهای دین در شریعت ، هم نادرترند و هم در آیات ، ویژگی تصادفی و آنی در درک دارند . حتی در یك آیه ، هنوز برقی نزده ، تاریك و گم میشود . درواقع نمیتوان آنهارا تنها با ابزار مقایسه و تکرار فهمید . یك تجربه ناب دینی ، ممکن است در همان آغاز آمده باشد ، و سراسر شریعت را که پس از آن امده اند ، نفی کند . آیاتی که حاوی شریعتند ، دین را هیچگاه نسخ نمیکنند ، ولو پیشتر آمده باشند . چنانکه قوانین معمولی ، ولو برضد حقوق اساسی باشند ، حقوق اساسی را نفی و نسخ نمیکنند .در صورتیکه قوانین شرعی ، پس از پیمودن زمان ، و تغییر مقتضیات ، بخودی خود در برابر دین لغو میشوند . از سوئی ، فقهاء و شریعتمداران ، همه تجربیات دینی را ، فقط به خود محمد نسبت داده اند و ویژه خاص رسالت و مقام رسالت ساخته اند ، و طبعا مردم را عاری ازویژگیهای تجربه مستقیم دینی ساخته اند ، و این آسیب وسیعی به وجدان و اصالت تجربه دینی هر انسانی زده است . تجربه های دینی قرآن را ، با همان روشی که آخوندها ، احکام شریعتی را بررسی میکنند ، امکان پذیر نیست . خواه ناخواه همه تجربه های دینی ، رنگ و شکل و چهره شریعتی به خود گرفته اند . خود عبارتِ لا اکراه فی الدین که محصور در یك آیه شریعتیست

، در همه تفاسیر ، کاملا شریعتی ، از دیدگاهی بسیار تنگ تفسیر و درک میگردد ، ودر این تفاسیر ، گوهر دین را از دین میزدایند . وجنبش واقعی اسلام ، در وارونه کردن این رابطه است ، یعنی شریعت باید ، از دید دین ، تفسیر و تصحیح گردد ، چون بنیاد ، دین است نه شریعت . واین آزاد سازی دین از شریعت ، راه را برای پیدایش حکومت دمو کراسی باز خواهد کرد .

واژه « دین » که از فرهنگ ایران به عربستان راه یافته است ، خواه ناخواه تجربه ژرفی را که ویژگی دین میباشد ، نا آگاهانه با خود برده است . دین ، چون بیان روند آفرینندگی بوده است ، از سوئی حکایت از تازه و نوبودن همیشگی میکرده است ، وازسوئی حکایت از استقلال و آزادی خود در دوره و جامعه خود داشتن میکرده است .

دین ، در هر دوره ای باید تازه باشد ، باید نو بشود . چون اسطوره آفرینش ، بحث « همیشه آغاز کردن » و « نو بودن ابدی » بوده است . اسطوره ، تاریخِ آفرینش نیست .آغازِ تاریخی ، دور میشود ، سنّت میشود ، آغازِ اسطوره ای ، تولد تازه است ، همیشه پیشِ ماست ، وهمیشه در رستاخیز است . به همین علت ، داستان آفرینش در اسطوره ، اهمیت بنیادی داشته است . چون مسئلهِ « نو آفریدن » در میان بوده است . بنا براین می بینیم که استخوانی شدن و سنگواره شدنِ شریعت ، در برابر « نو آفرینی دین » ، اکراهی بزرگ در دین ایجاد میکند . اکراه در دین ، در اثر همین بازداشتن دین ، از آفریدن و نوبودن و آزادی و به خود آمدن است .

« آزادی » ، چنانکه از خودِ واژه آزادی ، دیده میشود ، همیشه از نو زادن و زائیده شدن است ، که چون در آن زمان ، زائیدن و آفریدن یك معنا داشته است ، پس دین ، با روند همیشه آزاد شدن و طردِ گام به گام اکراه بوده است . مثلا شریعت ، نیاز به ایمان دارد که نوعی اکراهست . دین میباید از خود ، بیواسطه بجوشد ، پس در آن اکراه نیست .

نیاز به ایمان در شریعت ، همیشه به مفهومِ « بستن پیمان یا میثاق و عهد » کشیده شده است . و این پیمان در شریعت ، به عملی یکباره و ماوراء

الطبیعی کشیده شده است ، که در آغاز ، یکبار برای همیشه ، انجام داده میشود . در واقع در یك آغاز ماوراء الطبیعی ، خودرا با آزادی که فقط در آن « آن » داشته است ، برای همیشه متعهد ساخته است . و ازآن پس باید اکــراه ابدی را بپــذیرد و تحــمل کند . ولی لا اکــراه فی الدین ، آزادی همیشگیست ، نه شادی آزادی در یك آن ، و سپس اکراه ابدی .

و آغـاز در اسطوره ، درست معنای تکرار همیشگی داشته است . انسان در دین ، آزادی برای « تجدید تازه به تازه پیمان » و درك آزادی خود در سراسر تاریخ دارد . پس رد کردنِ مفهوم میثاق و عهد و ایمان در شریعت ، رد کردن مفهوم فطرت در شریعت ، پذیرش حقیقت دین است ، و این چیزیست که در دموکراسی میشود . وجدان انسان ، آزادیش را درست ، در همین پیمان تازه به تازه در انتخابات تکراری در می یابد . نفی ایمان ، نفی دین نیست . کسیکه ایمان ندارد ، بی دین نیست . وچه بسا کسانی که بی نهایت مومن هستند، ولی بی دین مطلق . نمونه اش بسیاری از آخوندها در همه ادیان . این شریعتست که از ایمان ، هست . ولی دین ، از «یقین از جوشندگی خود » هست ، و برضد مفهوم ایمان است . ایمان برای دین ، نشان سستی و ضعف دین است . مثلا تقسیم انسانها به ملحد و مشرك و مومن و کافر و مرتد ، از دید شریعت (قانونی که محمد برای عصر و مکان خودش آورد) درست بود ، ولی با مفهوم عالیِ خود محمد از دین ، هم آهنگی نداشت . این تقسیم و تبعیض ، ایجاد اکراهی بزرگی در تجربه دینی هر کسی میکند ، چون الحاد و شرك و کفر و ارتداد ، همه شیوه ای از تجربه اصیل دینی یا آزادی وجدان هستند .

مثلا مفهومِ « کتاب » ، بر ضد « تجربه اصیل دین » است . تجربه اصیل دینی در هیچ کتابی و نوشته ای نمیگنجد . آنچه در کتاب است ، شکلیست محدود و ناقص از دین . شکلیست ، سنگ شده و استخوانی شده از دین . یا شکلیست هبوط کرده در چهارچوبه زمان و مکانی خاص . مفهوم و تصویرِ کتاب ، در قرآن بر بستری از تجربیات دیگری از گذشته قرار دارد .

کتاب ، در اواخر دوره انبیاء یهود ، به معنای « تمثیلی اش » فهمیده میشده است . کتاب ، مفهومی تمثیلی شده بوده است . نوشته ، بر عکس « فرهنگ شفاهی » هزاره ها ، تمثیلی تازه شده بوده است . چنانکه در احادیث اسلامی بحث از « کتاب تکوین » و « کتاب تدوین » میشود . جهان ، مانند کتابیست که میتوان آنرا خواند . این بحث بسیار درازیست که اکنون من فقط به اشاره ای کوتاه برای روشن ساختن ذهن بس میکنم .

نوشته و کتاب ، دو معنای تمثیلی بنیادی داشته است . یکی آنکه آنچه نوشته شده است ، معین شده و معلوم شده و تغییر ناپذیر است (determined) . شاید این معنا ، از پیوند نقش کردن احکام و اوامر شاهانی مانند حمورابی ، بر سنگ بوده است . آنچه بر سنگ ، نقش شد ، ماندنی و معتبر و نافذ است :

گرهمه عالم زلوح فکر بشویند عشق نخواهد شدن که نقش نگین است

(سعدی)

چنانکه خدا برای موسی نیز فرمانهای دهگانه را بر سنگ نقش میکند . و در زبان فارسی این معنا در واژه « نوشته » باقیمانده است .

تقدیر و قضا ، مینویسند . و از واژه « سر نوشت » ، میتوان دید که آنچه در آغاز، بر سر هر چیزی ، نوشته شده است ، هیچگاه نمیتوان تغییر داد ، و همه چیز را از پیش ، معین ساخته است ، و سرنوشت را باید با اکراه پذیرفت. آنچه در آغاز ، نوشته شده است ، همه سیر را پیشاپیش ، معین میسازد ، یعنی اجبار و اکراه در کار است .

مکن بنامه سیاهی ملامت من مست که آگهست که تقدیر برسرش چه نوشت

حافظ

نه از دانش دگر گردد سر شته نه از مردی،دگر گردد « نوشته»

ویس و رامین(فخرالدین گرگانی)

پهلوان هم نمیتواند ، آنچه نوشته شده است ، تغییر بدهد . معنای دیگر کتاب ، در مفهوم تمثیلی اش آن بود که یکبار برای همیشه داوری شده است .

و می بینیم که قرآن ، درست با این آیه آغاز میشود که « هذاالکتاب لا ریب فیه » و این معنا را میدهد که در این کتاب نباید هرگز شك کرد . شك وایمان ، چنانکه گفته شد مسئله شریعت است .و این سخن ، فقط گسترش مفهوم تمثیلیِ کتاب بطور کلی است و اساسا نیاز به تأکید « این کتاب » نداشت . کتاب ، دز معنای تمثیلی اش برای همیشه ، معین و مجبور میساخت ، برای همیشه داوری کرده بود ، وجای شك و تردید و تغییر و اظهار نظر نبود . ودرست محمد با این آیه ، بحث از شریعت میکند ، نه از دین . دین ، نوشتنی نیست ، چون در دین ، جبر و تعین شدگی نیست .

به همین علت در تفکر ایران باستانی ، حقیقت ، آواز سیمرغ ، یا آواز بطور کلی بود ، نه نوشته ، چون حقیقت نباید انسان را برضد اراده اش ، مجبور و معین سازد . در دین یشت (اوستا)، در رابطه با دین ، سه تشبیه گوناگون پی در پی میآید که دین ، پیوند با « نیرومندی در دید از دور و با تندی یا در تاریکی » دارند . دین ، این نیرومندی در دید هست .و رستم در هفتخوان با خون جگر دیو سپید ، چشم شاه و همه سپاه ایران را ، بینا و « خورشید گونه » میسازد . دین ، یك آموزه در کتابی یا در لوح محفوظی نیست که کسی به آن ایمان بیاورد . در اثر همین تجربه بنیادی است که انگلیسی ها « قانون اساسیِ نا نوشته » دارند . چون قانون اساسی که در گوهرش ، وجدان آزادیخواه ملت است ، نانوشتنی است . قانون اساسی ، هنگامی زاده از ملت است که قدرت جابره و معین سازنده و تغییر ناپذیر بر ملت نباشد . به همین علت ، صوفیها در گام نخست ، کتابهارا می شستند . البته مادرِهمه کتابها ، قرآن بود . و این تمثیل ، همانند معنای تمثیلیِ خودِ کتاب ، معنای فراموش کردن نداشته است ، بلکه معنای « آزاد شدن » از هرگونه اجبار و اکراه و داوری داشته است . آنچه نوشته شده است ، از این پس ، حق تعیین مرا ، واراده و رفتار و بالاخره « وجدان آفریننده یا دین مرا » ندارد .

بدینسان ملت ، امروزه همین حرف را میزنند و میگوید ، دین تا آنجا که کتابی

شده است ، ومـاهیت خودرا در شریعت شدن ، در سنگواره شدن ، از دست داده است ، حق ندارد ، وجدان آفریننده و دینی مرا معین سازد .

دین نانوشتنی، و لی همیشه زنده در دلست. و این اصل ، نه تنها درباره قرآن یا هر کتاب مقدس دیگر صادق و معتبر است که «هیچ کتابی را نباید کتابی خواند » ، بلکه در باره کتاب مارکس و نظایر او نیز صادقست . هیچ کتابی ، تجربه آفریننده وآزاد دینی انسان را معین نمیسازد ، و حق داوری را از او نمیگیرد ، و آخرین داور ، همیشه وجدان آزاد فر انسانست . دین ، در هیچ کتابی ، معین و تثبیت نشده است . دین ، در هیچ کتابی نمیگنجد و تجربیات دینی را نمیتوان در هیچ تصویر و مفهومی نمیتوان تثبیت کرد .

تفاوت میان ادیان سامی و ایرانی ، با موشکافی در دو اصطلاحِ « وا ژه و روا ن» و فرقش با« کلمه و رو ح »

(درفرهنگ ایرانی)

انسان،درختیست که گفتار اوتخمه هائی هستند که در دیگران میکاردو می پرورد تااندیشه و کرداربارآورند

(در فرهنگ سامی)

انسان ،قدرتخواهیست که در برابر قدرت خدا که در کلمه اش نمودارمیشود ، سرمیپیچد

در دو اصطلاح « واژه » و « روان » ، در زبان فارسی باستانی ، تجربه ای بسیار ژرف نمودار شده اند . واژه و آواز ، از ریشه روئیدن هستند . همانسان روان ، از ریشهِ « اوروار» است ، که معنای روئیدن دارد . واژه و آواز ، از گوهر و تخمه انسان ، میرویند . در واقع . گفتن ، شکفتن است . آواز سیمرغ ، روئیده و شکفته از مرغست ، و تخمه ایست که سیمرغ در انسان میکارد . بنا بر پژوهشهائی که کرده ام ، و در آثار گوناگونم منتشر شده اند ، سیمرغ ، نخستین خدای مادری در فرهنگ ایرانست . سیمرغ با آوازش ، تخمه در انسانها میکارد ، و معرفت و حقیقت ، چیزی رویش این تخمه ها بیش نیستند . « توانائی و نیرومندی » ، نیروی گستردن و شکفتن تخمه یا گوهر خود هست ، و با کلمهِ « قدرت » در زبان عربی فرق دارد .
نه تنها آوازو آهنگ (موسیقی) ، بلکه « بینش » نیز ، از انسان میتراود و

میجوشد . چشم ، که سرچشمه بینش است ، چشمه است . چشم ، چشمه بینش و دین است . بینش و دین ، از چشم مانند آب از چشمه میزایند . طبعا واژه و روان ، نمودار این تجربه هستند که در انسان ، جنبشی از تاریکی به روشنی ، واز روشنی به تاریکی هست . تخمه ، اصل روئیدنست . تخمه ، تاریکست ، و در زهدان تاریك زمین پرورده میشود تا بروید و آشکار شود و از زمین، در هوا سر در بیاورد و روشن شود ، و در پایان ، باز میوه و تخمه میشود ، که دو باره در خود ، تاریکست . دیده میشود که تجربه بنیادی ایرانی از حقیقت و معرفت ، بکلی با ادیان سامی فرق داشته است .

بنا براین در واژه و روان ، این تجربه « جنبش از تاریکی به روشنائی ، واز تاریکی به روشنائی » ، بی میانجی ، نمودار و محسوس است . ایرانیان باستان در حقیقت یا معرفت یا دین ، این تجربه « نوسانِ پاندولی میان تاریکی و روشنائی » را داشتند ، چنانکه سیمرغ (برای زال) یا مرغ کریسپا (برای جمشید) یا وارگا (برای میترا) در آواز ، حقیقت و معرفت یا دین را میآورند و آواز و واژه ، نمودی از « رستاخیز همیشگی و مکرر تخمه » هستند . با اسلام آوردن ایرانیان ، سده ها طول کشیده است تا « کلمه » ، در روان آنها جای « واژه » را گرفته است . و اگر پژوهنده ای حوصله تدقیق در آثار سده های نخستین اسلامی را داشته باشد ، هنوز رد پای معانی واژه را به گرد « کلمه » یا « روح » خواهد یافت . و این تساوی در لغت نامه میان (کلمه = واژه) ، سبب میشود که امروزه بسیاری از آنان که به فارسی سره مینویسند ، هر جا «کلمه » ، یافتند ، با یك ضربه بجایش« واژه » ،میگذارند ، بی آنکه آگاه باشند که جهانی دیگر از تجربیات که در « کلمه » هست و با کلمه میآید ، « واژه » را خفه میسازد .

در اسلام ، خدا با « کلمه » ، خلق میکند . کلمه ، شکل یابیِ « خواست = امر » اوست . قدرت خدا ، رویش و گسترش گوهر خدا در جهان نیست .

تساوی سیمرغ با تخم (سیمرغ فراز درخت همه تخمه نشسته است) بیان توانائی سیمرغ در روئیدن است . سیمرغ با پاشیدن همه تخمه های زندگی در

جهان ، در جهان میروید . سیمرغ ، پدیدار میسازد و خلق نمیکند . قدرت الله ، با کلمه ، وراء خود ، چیزی جز خود ، می نهد ، یا چیزی جز خود میسازد . حقیقت ، از الله ، نمیروید و نمیجوشد . آشکارا میتوان دید که قدرت در عربی ، مفهومی جز توانائی در فارسی است .

الله ، از تاریکی نمیروید و نمیجوشد ، بلکه روشنائی مطلقست . در « واژه » ، خود ، در دیگران ، روان میشود . خود به دیگری ، داده میشود .

گفتگو ی انسان با انسان دیگری نیز، با واژه است ، یا بسخنی دیگر گفتن ، چیزی جز کاشتن تخمه در دیگری نیست ، و در دیگری ، نیاز به زمان و پرستاری است تاپرورده شود ، و بدینسان هر کسی در گفتگو با دیگری ، در پاشیدن تخمه های فکری و احساسی در همدیگر باهم پیوند می یابند . گفتگو ، در هم روئیدن است . سخن گفتن با دیگری ، هنر کشاورزیست . چون مردم در زمین همدیگر ، تخمه های خود را میکارند و میپرورند . دیده میشود که گفتگو ، کاشتن تخمه اندیشه در زمین دیگریست ، و تنفیذ قدرت و امر و اراده خود (در تکلم) در دیگری نیست . سیمرغ در آوازش ، تخمش را در ما میکارد ، و ما را به حقیقت ، آبستن میکند . در اسطوره های بندهشن که داستان آفرینش ایرانیست ، از آواز ، دیگران ، آبستن میشوند .

زبان در فرهنگ ایرانی، برای انتقال « امر » نیست ، بلکه خدایِ وز(خدای وزش یا باد و دم = خدای زند گی بخش) ، تخمه های سیمرغی را در همه جا می پاشاند . این تجربه روئیدن خدا در جهان ، یا به خود آمدن خدا در دیگری (در جهان) ، یا به خود آمدن انسان در دیگری ، بیانِ پیوند یافتن گوهری خدا با انسان و انسان با انسانست . خدا ، با آوازو واژه اش خود را چون تخمه در زمین ما میکارد . خدا به ما امر نمیدهد . واژه خدا ، تخمه ایست که در انسان ، کاشته میشود و حقیقت و معرفت از خود انسان سر بر میزند .

در حالی که در امر و کلمه ، مقتدر با قدرتش ، خود را از دیگری جدا میسازد . دیگری ، غیر از او ، و بیگانه و دور از او ساخته میشود ، و در اثر بیگانگی دیگری ، بر دیگری ، چیره میشود . قدرت ، همیشه نیاز به این

بیگانگی و دوری دارد . درست میتوان دید که چه تفاوت شگفت انگیزی ، میان دو مفهوم « توانائی ، نیرومندی » و « قدرت » هست . تازگی اثر پژوهنده ای را دیدم که باز به فکر رسواکردن فردوسی افتاده است و کشف کرده است که فردوسی با شعر « توانا بود هرکه دانا بود » آبروی ایرانیهارا ریخته است ، چون این سخن نشان میدهد که ایرانیها چون از زمان سلطه اسلام تاکنون چون بی قدرت بوده اند ، نشان آنست که جاهل بوده اند . پس فردوسی ، مقصد ش چیزی جز رسوا ساختن ایرانیها نبوده است . ولی این سخنیست بسیار ناسنجیده ، وحتی نگاهی کوتاه و ژرف بین به تمام همین بیت ، هر انسان فهمیده ای را از چنین برداشت ناهنجاری باز میداشت .

توانا بود هر که دانا بود (فردو سی) ، با قدرتمندی انسان یا با قدرتمندی ملتی ، سرو کار ندارد . توانا کسی نیست که همیشه امر میدهد و از دیگران فرمانبری میطلبد، و بر دیگری چیرگی میجوید ، بلکه دانا آنکسیست که ، گوهر نهفته او میشکوفد . چنانکه از مصرع دیگر (**ز دانش ، دل پیر ، برنا بود**) میتوان بهتر ، به گوهر دانائی و توانائی پی برد . این نیروی جوان ساختن ، یا « جان و زندگی بخشی » است که در دانائی هست .

دانائی ، نیروی تحول بخشنده پیری به جوانیست . این **نیروی رستاخیزی دانائیست** که امتداد همان مفهوم تخمه و روئیدن (واژه) در بهار از تاریکی و زهدان زمین است . توانا کسی است که معرفتش و حقیقتش و حقش از گوهر خودش میروید ، و همیشه در او رستاخیز (ازنو جوان شدن) روی میدهد ، و خود در خویشتن ، رستاخیز بپا میکند .

ولی در برابر « واژه » ، در قرآن ، « کلمه » است ، و این « کلمه » است که « روح « میشود . همانسان که واژه و آواز، در فارسی باستانی ، موازی با « روان » بوده است .حقیقت و معرفت و نظم و حق ، همه روئیدنی در روان بودند . روان ، بیان خودجوشی حقیقت و معرفت و نظم و حق، از خود انسان بود . ولی در قرآن میآید که « قل الروح من امر ربی » بگو که روح از امر

خدایم هست . روح انسان ، تجسم کلمه یا امر خداست . امر خدا ، در انسان ، واقعیت می یابد . روح ، وجودیست که « مأمور اجرای اوامر و کلمات خداست » . روح ، اجراء کننده اوامر خداست ، روح ، اصل زندگی در انسان ، نمودار تسلیم کلی انسان در برابر اوامر و کلمات خداست . کلمه خدا ، با وجود ی بیگانه کار دارد که میخواهد بر آن چیره شود ، و میکوشد آنرا تابع و تسلیم مطلق خود سازد . حقیقت او مساوی با قدرت است . و دین اسلام ، همیشه اعتراف به تسلیم شدن به حقیقت قدرتمند » است . حقیقت او باید بر دیگری چیره شود ، و آنرا در پنجه قدرت خود بگیرد . و اینجا تجربه ای از دین هست که با تجربه ایرانی از دین بکلی فرق دارد . در اینجا در « کلمه و روح » ، تجربه بنیادی دیگری از انسان، چهره به خود میگیرد . با چیرگی بر بیگانه (دیگری ، بیگانه است) میتوان آنرا ازخود ، یا مُلك خود ساخت . در مسیحیت نیز کلمه خدا ، روح میشود . و لی در انجیل یوحنا ، بجای کلمه در عبری یا آرامی ، لوگوسِ یو نانی بکار برده میشود ، که از دیدگاه لغتنامه باهم برابرند . عیسی ، « کلمه یا لوگوسی میباشد که جسم شده است » . و با آمدن لغت یونانی لو گوس ، تفکر یونانی که با همین کلمه ، بستگی ژرف دارد ، تفکر مسیحیت را بکلی دگرگون میسازد . ایمان به اینکه عیسی ، لوگوسیست که جسم شده است ، یك واقعیت ذهنی تازه ایجاد کرد ، و این واقعیت ذهنی ، تاریخ تفکرات مسیحیت را معین ساخت . روح ، دریك شخص ، جسم میشود .و این اعجاز فقط در عیسی روی میدهد . خدا ، انسان میشود . مسئله بنیادی تر آن بود که لوگوس در زبان یونانی ، ویژگی گوهری فلسفی داشت . یك کلمه ناب دینی نبود . وفلسفه یونانی در بنیادش « جنبشی فکری بود که به خود باز میگشت » . تفکر فلسفی « به خود باز گردنده ، به خود واگرَد » است . در اندیشیدن به هر چیزی ، به خودش که اندیشیدن باشد ، باز میگردد . علوم ، به چیزها میاندیشند . فلسفه در اندیشیدن به چیزها ، بلافاصله « بخود باز میگردد » و به خود میاندیشد . اندیشیدن در باره اندیشیدن میگردد . به همین علت منطق (که همان لوگوس

بود) اندیشیدن در ویژگیهاو قوانین خودِ اندیشیدن بود . در هر فرصتی که معنای یونانی لوگوس در مسیحیت نیرو گرفت ، مسیحیت ، یونانی زده شد یا بارور از فلسفه یونان شد . و فلسفه یونانی در رگ و ریشه مسیحیت ، نفوذ یافت . و دراین لوگوس و روح ، این تجربه بنیادی چشمگیر شد که انسان نیاز به دیگری دارد ، تا به خود باز گردد . روح ، در یهودیت ، این بُعد « به خود بازگشتن » را ندارد . در واقع ، روح بیان تجربه انسانی در تشبیه روشنیست که در تابیدن به هر چیزی ، آنرا روشن میسازد ، چون به خود باز میگردد . خدا در عیسی ، همه چیز ها را روشن میسازد . با کلمه خداست که هر چیزی را میتوان روشن ساخت . انسان با نور کلماتِ خدا می بیند . تا کلمه خدا نیست ، انسان ، جهان یا زندگی را نمیشناسد .دیده میشود که در تجربه ایرانی ، بُعدِ « جویندگی در تاریکی » ، هم در واژه و هم در روان ، چشمگیرتر و گویاتر نگاه داشته شده است . روان در واژه و با واژه ، میجوید . گسترش یك تجربه در واژه ، افزایش روشنائی تا مرز مطلق نیست ، بلکه کمال روشنی ، پیدایش تخمه ایست ، که وقتی درخت شده ، و میوه داشت ، تخمه ای میشود که باز تاریکست . و جستجوی حقیقت با واژه ها ، یك جنبش گوهری انسانی از تاریکی های خودش به روشنائیست ، در گسترش و شکفتگی خود انسانست که تاریکی درونی تخمه ، تحول به روشنائی می یابد، و برای روشن شدن خود ، از وجودی فوقانی ، روشنی وام نمیکند . و پیدایش تفکرِ « جستجو ی حقیقت » در تفکرات شیخ عطار (مصیبت نامه و منطق الطیر) ، در بستر همین دو اصطلاح قابل درکست .

اصطلاحات شترمرغی

(دین ، یك اصطلاح شتر مرغیست)

روشنفکران دینی ، معنائی دیگر به دین میدهند که شریعتمداران ، ولی شریعتمداران ازآن معنا بهره می برند تا شریعت را باز برمردم تحمیل کنند

هر تجربه ای از انسان (چه دینی ، چه سیاسی ، چه اجتماعی ....) ، آنگاه « روشن » میشود ، که مرزهایش مشخص و ثابت گردد .برای این کار ، باید یك « کلمه » را تبدیل به یك « مفهوم » کرد ، و آن مفهوم را سپس، ثابت و پایدار ساخت ، و همیشه بدان معنا بکار برد . با مجموعه ای از این گونه مفاهیمست که میتوان تجربیاتی را مرزبندی و طبعا روشن ساخت . البته مرزبندی کردن تجربیات بنیادی و ژرف انسانی که سراپای انسان را تکان میدهند ، هیچگاه از همه سو و با خطوط چشمگیر ، امکان پذیر نیست . ولی این مفاهیم ، در برهه های کوتاهی از تاریخ فردی یا اجتماعی، برخی تجربیات را ، بیش از حد عادی ، روشن میسازند . ولی پیوندی که « مفهوم و معنی » با اصطلاح دارد ، پیوندی ثابت و پایدار نیست . هر تجربه ای ، زنده است . ومرزبندی آن ، با یك مشت مفاهیم که معنایش را چشمگیر و روشن میسازند ، فقط در برهه ای تنگ از زمان ممکنست . ما بحسب معمول آن

اصطلاحات و کلمات را ثابت نگاه میداریم ، ولی بیخبر ازآنیم که آن تجربیات ، نا آگاهانه تغییر کرده اند . با نگاه داشتن همان اصطلاحات و کلمات خود ، فلسفه و دین و عرفان و ایدئولوژی و مکتب اخلاقی خود را نگاه میداریم ، در حالیکه معانی آن اصطلاحات ، در اثر دگرگونگی تجربیات ، تغییر کرده اند .تجربیات فلسفی یا دینی یا عرفانی یا اخلاقی و حقوقی ما ، همیشه علیرغم اصطلاحات ثابت ، که بکار برده میشوند ، تغییر می پذیرند . در اثر این تجربیات تازه به تازه ، طیفی متنوع از معانی ، در همان اصطلاحات جا افتاده ، پنهان و آشکار، جا میگیرند . هر چند کلمه یا اصطلاح ، واحد میماند ، ولی هر یك از آنها ، انباشته از معانی گوناگون و حتی متضاد میشوند . اینست که « وحدت کلمه » ، هرگز وحدت مفهوم و معنی نیست . وحدت کلمه ، فقط در برهه ای خاص از تاریخ ، متلازم با وحدت معنا نیز بوده است . و دراین نقطه از زمان یا مکان ، یك یا چند تجربه انسانی برای همه روشن بوده است . پایدار ماندن در کلمه و اصطلاح ، و چسبیدن به مجموعه ای از اصطلاحات ، ضامن تغییر ناپذیری معنا و محتوا نیست . در تاریخ دین و فلسفه و اخلاق و حقوق ، این روند عادیست که اصطلاحات ، ثابت مانده اند ولی معانی ، دگرگون شده اند . از سوئی ، مرجعیت و اعتبار و قدرت آن کلمه یا اصطلاح ، و از سوئی دیگر نبود آزادی ، مردم را وامیدارد که به آن مجموعه اصطلاحات ، محکم بچسبند و آنهارا برای بیان تجربیات تازه خود بکار برند . تجربه زنده ، دیگر در همان اصطلاح و کلمه نمیگنجد ، و با گذشتن و لبریز شدن از مرز اصطلاح ، آن تجربه ،تاریك و مه آلوده شده است و نمیتواند خودرا بنماید . این به هم خوردگی رابطه میان کلمه و تجربه ، مردم را مجبور به « تغییر دادن نا آگاهانه معانی کلمات » میکند . ایستادگی در عینیت دادن مداوم اصطلاح و معنی در تاریخ ، مردم را از این گونه تغییرات باز نداشته است . تجربیات دینی یا حقوقی یا سیاسی ، برضد ثبات و تنگی کلمات و اصطلاحات ، جنگیده اند . این تجربیات زنده دینی و سیاسی و اجتماعی و حقوقی ، همیشه تغییر میکرده اند ، ولی امروزه این تغییرات ،

شدیدتر و تندتر و دامنه دارتر اند . یك اصطلاح ، دراثر افزایش و گسترش تدریجی معانیش ، آلوده به تاریکیها میگردد ، و روشنائی و شفافیت پیشینش را از دست میدهد . و ما همیشه در تاریخ می بینیم که پیروان و هواخواهان یك دین یا مکتب فلسفی یا اخلاقی و حقوقی ، پس از گذشت زمانی ، فهم واحدی ازآن کلمات مشترك ندارند ، هر چند نیز همه با مشتی از اصطلاحات مشترك گفتگو میکنند و میاندیشند . در چنین برهه هائی از زمان ، کاربرد اصطلاحات واحد ، دلیل همعقیده بودن یا همفکر بودن یا همدین بودن و هم اخلاق بودن نیست . ازاین دیدگاهست که باید به آثار عرفا و شعراء ما نزدیك شد . کار برد اصطلاحات اسلامی در آثار عرفا ، یا در اشعار حافظ ، دلیل همعقیده بودن یا مسلمان بودن آنها نیست . همان دو کلمهِ کفر و دین در آثار عرفا ، دارای طیفی گسترده از معانی شده است ، و بیان تجربیات دینی دیگریست که پیشتر در کلمه کفر و دین (در قرآن)نبوده است ، ولو آنکه سپس با معانی تازه ای که به همان کلمات داده شده است ، قرآن را تأویل یاتفسیر کرده اند و هفتاد بطن هم در آن یافته اند . هر چند عرفا ، کم کم با آفریدن اصطلاحات تازه و مستقل برای خود ، زبانی تازه برای بیان تجربیات تازه خود یافتند ، ولی اصطلاحات دینی را نیز بکار میبردند ، ولی به آن اصطلاحات ، معانی تازه ای بخشیده بودند که در کنار معانی پیشین ، نگاه میداشتند . این اصطلاحات را باید اصطلاحاتِ شترمرغی نامید ، چون طبق مقتضیات و مصلحت زمان و مکان ، گاهی هم شترند و هم مرغ ، و گاهی نه شترند و نه مرغ ، و گاهی شترند نه مرغ ، و گاهی مرغند نه شتر . در اثر ویژگی شترمرغی بودن این اصطلاحات ، ماهیت عقیدتی آنان را نمیتوان معین ساخت ، و این ماهیت هم تاریکست و هم روشن ، ونه تاریکست و نه روشن . با استناد به این اصطلاحات ، در واقع نه میتوان ثابت کرد که آنها مسلمانند ، و نه میتوان ادله آورد که آنها ملحد و بیدین اند ، وهم میتوان گفت که آنها مومنند و هم ادعا کرد که آنها کافر ند. حتی در اثر کاربرد این گونه اصطلاحات شترمرغی ، خودشان نیز مرز دقیق ایمان و کفر

، یا ایمان و رندی (که در واقعیت بی عقیده بودن نابست)خودرا نیز به روشنائی از هم باز نمیشناسند . بحث در مومن بودن یا کافر بودن و رند بودن عرفا یا شعراء ، با استناد به این گونه اصطلاحات ، همان مسئله تعیین شتر مرغست که آیا شتر است یا مرغ ؟ اگر بخواهیم که شتر خالص باشد ، ناگهان درمی یابیم که مرغست ، واگر بخواهیم که مرغ باشد ، می بینیم که شتر از آب در آمد ، و چه بسا از اوقات پژوهشگران ما ، بیهوده خرج این شده است که ثابت کنند این شاعر یا آن عارف ، شتر است یا مرغست . این مسئله مربوط به دین یا عرفان نیست ، بلکه در جنبش های دوران ما نیز همین گونه بوده است و چه بسا از اصطلاحات مارکس ، پس از گذشت کوتاه زمانی ، همین حالت شتر مرغی را پیدا کرده اند . بهترین اصطلاحات سیاسی ، از کلمه ملت گرفته تا انقلاب تا امپریالیسم تا آزادی و عدالت اجتماعی ، ویژگی شترمرغی پیداکرده اند . چون کلمه را مقدس و معتبر و طبعا تغییر ناپذیر ساخته اند ، وهرکسی مجبور است به ریا ، تجربه تازه خود را درآن کلمه بگنجاند . این اصطلاحات شترمرغی ، از سوئی بهترین افزار فریفتن و قدرت ربائی اند ، همانطور که از سوی دیگر ، در اجتماع خفقان زده ، افزار گفتن حقیقت اند.

در چنین اجتماعی کسی نمیتواند بگوید ، من بر بنیاد عقل و تجربه خود ، چنین میاندیشم ، بلکه باید همیشه بر پایه تفسیر یا تأویل آن کلمات و اصطلاحات معتبر ایدئولوژیکی یا مقدس دینی ، حرف خودرا بزند . اینست که فن تأویل ، به حدی پیچیده و گسترده و رندانه شده است (و دیالکتیك نیز یکی از بهترین ابزار در تأویل بوده است و خواهد بود) که انسان هرچه بخواهد میتواند از کلمات و اصطلاحات ، استخراج کند . اعتبار و نفوذ یك مشت کلمات و اصطلاحات ، سبب میشود که هرکسی معانی خاص خودرا به آن بدهد . مثلا همین کلمه ملت گرائی یا دموکراسی یا استقلال در میان ما ، برای هر گروهی دارای باری از معانی دیگر شده است ، و هر کسی به همان معنائی که میخواهد بکار میبرد ، ولی میگذارد تا دیگری ، معنای دلخواهش را ازآن بگیرد . در آغاز با معنائی که مردم ازآن مستفاد میکنند پیش میآید

و دل میرباید ، و سپس با رسیدن به قدرت ، همان معنی را میگیرد که خودش از آن اصطلاح داشته است . بدینسان بنام « تفاهم » و دیالوگ ، دست به یك فریب اجتماعی و سیاسی میزند . ما که در اثر پنهان سازی خود در این اصطلاحات شترمرغی ، سده ها ورزیدگی خاص در مکاتب عرفانی و رندی پیداکرده ایم ، به همان روال ، با دشمن خود پیکار میکنیم ، و به همان روال چهره های عقیدتی خودرا در برابر کسانی که باید با آنها تفاهم برقرار کنیم شترمرغی وار، میپوشانیم ، و طبعا به همدیگر نمیتوانیم هیچگونه اعتماد ی داشته باشیم ، که بنیاد هر گونه همکاری سیاسی و اجتناعیست .
از جمله این اصطلاحات شترمرغی ، دو اصطلاح « فرّ » و « دین » هستند ، که بطور مثال آورده میشوند تا گوهر شترمرغی بودن اصطلاحات ، مشخص ساخته شوند . فرّ ، « اصل حقانیت حکومت » یا باصطلاح مشهورولی غلط ما ، « مشروعیت حکومت » در تفکر ایرانی بوده است . کسی میتوانسته است حکومت کند که فر داشته باشد ، و آنکه فر را از دست میداد ، باید حکومت را از او بازپس گرفت . و معنای حقیقی اصطلاح فرّ ، درداستان جمشید معین میگردد . جمشید در اثر اعمال و اقداماتش برای رهانیدن مردم از سراسر درد ها و ایجاد بهزیستی و خردورزیش ، فرّ می یابد . فرّ ، تابشی است که اجزاء متضاد را در اجتماع و سیاست به هم می پیوندد و آنهارامی پرورد . مردم به فرّ ، آفرین میگویند ، یا به عبارت دیگر ، آنرا میشناسند، و آنرا تصدیق و تائید میکنند . آفرین گوئی ، همان روند یست که در روم باستان نیز بوده است ، و سپس شکل سازمان داده « انتخابات » را به خود گرفته است . فرّ ، گریز پاست . با دست کشیدن از اعمال و اقدامات اجتماعی درد زدا ، یا آزردن مردم ، بلافاصله فرّ از بین میرود یا ناپدید میشود . فرّ ، اساسا در زبان پهلوی به واژه « خویش کاری » بر گردانیده میشود ، و چون واژه کار ، معنای علت داشته است ، خویش کاری ، معنایش چیزی جز « خود ، علت نخستین بودن » نیست . بسخنی دیگر ، فرّ ، محتوای همان سخن حافظست که اگر تاج شاهی میخواهی ، « گوهر ذاتی ات را بنما » . فرّ ،

اصالت فردی انسانی بوده است . امروزه آنانکه پارسی سره مینویسند این واژه را به معنای « وظیفه » بکار میبرند ، که باز غلط در غلط است . خواه ناخواه ، فرّ ، نژادی و تباری و ارثی نبوده است .فرّ را با نص یك مرد مقدس و معتبر ، نمیشد ازکسی به کسی انتقال داد ، حتی اهورامزدا که تئولوژی زرتشتی اورا خالق فرّ ساخت ، قادر نیست که فرّ را به پسرش « آذر » انتقال دهد . بر شالوده این اصل حاکمیت ، هیچکدام از سلسله های شاهی ایران نمیتوانسته اند ، قدرت را تصرف کنند . ولی چه معجزه ای روی داده است که از اصطلاحی که مایه بنیادی دموکراسی است ، درست وارونه آن در تاریخ واقعیت یافته است ؟ درست حقانیت به کسانی داده است که هیچگونه حقانیت به قدرت نداشته اند . درست به همین کلمه فر ، معنائی داده اند که صد و هشتاد درجه با معنای اصلیش تفاوت داشته است ، و امروزه شاهنامه شناسان ما ، همین معنای مسخ شده ر با استناد به دویست سیصد بیت فردوسی ، به عنوان معنای اصلی به خورد ما میدهند . ولی در کلمه فر ، آن معنای کهن ، در زمینه تاریکش مانده است و ماهیت شتر مرغیش را حفظ کرده است . با این دو معناست که میشد هزاره ها مردم را فریفت . مانند جمشید نبودن ، ولی حقانیت جمشیدی به حکومت داشتن ، واز مردم بر ضد اصل فرّ ، فرمانبری خواستن . چون اصل فر ، هم آهنگ با فرمان دادن به معنای حکم کردن و اطاعت خواستن نیست . این سخن ، سر دراز دارد که نیاز به گفتاری دیگر دارد .

اصطلاح شترمرغی دیگر ، همان اصطلاح « دین » است . این اصلاح ، شتر مرغی مانده است ، چون معنائی که هر واژه از ریشه اش با آن روئیده است ، زدودنی نیست ما میتوانیم معنائی ، در آگاهی روشنِ خود به یك واژه تحمیل کنیم ، ولی در ناخود آگاهی ، یا اعماق ژرف ما ، معنای اصیلش در تاریکی باقی و زنده میماند . و برای ایجاد حقانیت ، نیاز به تلنگر زدن گاه به گاه به همان معنای اصیل ولو تاریك هست . فقط آن معانی اصیل ، نباید در آگاهی روشن ، بسیج و چشمگیر شوند . پس از جرقه کوتاهی ، باید آنهارا دوباره

بفوریت به عقب راند ، وگرنه مزاحم و مخل میشوند . در متون باستانی ایرانی ، حتی از همان خود کلمه دین و کیش ، میتوان دید که دین با « یقین » کار داشته است . « کیش » ، در اسطوره های آفرینش ایرانی ، ماده تخمیریِ نخستین است که جهان به خودی خود ازآن پیدایش یافته است . و دین کلمه ایست از ریشه « داد ن » ، که معنای آفریدن دارد . به سخنی دیگر میتوان گفت که دین روند « خود آفرینی و خود زائی » است . و یقین ، درست این آرامش و اطمینان ژرف به زایندگی خود است . در حالیکه در ادوار بعد ، معنای دین ، صد و هشتاد درجه عوض میشود ، و در واقع کلمه « ایمان » ، از این پس مشخصه دین میگردد . مشخصه بنیادی دین که در آغاز ، « یقین به خود و از خود » بود ، در سایهِ مفهوم تازه اش که « ایمان به دیگری » و « از دیگری و به دیگری بودن » باشد ، قرار میگیرد . « دین ایمانی » ، « دین یقینی » را به بیغوله های تاریك درون انسان میراند . ایمان ، در پی چیزی ثابت و مشخص و پایدارو روشن میگردد که به آن بچسبد و به آن اتکاء کند . از این ببعد ، دین، با « ایمان ظاهری » و « یقین باطنی » ، که دو گونه اطمینان متضادند، یك وجود شترمرغی میشود . آزاد بودن ، که بنیاد تجربه دینی است فقط در همان تجربهِ « از خود و به خود بودن » پیدایش می یابد ، وایمان ، که نیازبه نوعی دیگر از اطمینان هست ، اطمینان را در تنگنا ، در آنچه محدود و مشخص و معین و روشن است می یابد . یقین ، اطمینان را در جنبش آزاد خود ، در گستره بی نهایت ، می یافت ، بدینسان سرچشمه آزادی بود . «ایمان» برعکس ، به « شخص و آموزه و شریعت » نیاز دارد . ایمان ، نمیتواند تغییرات مداوم را تحمل کند . ایمان ، در تجربه آزادی ، بی ریشگی و خود باختگی و آوارگی و گیجی می بیند . ولی دین در گرایش به یقین ، سرچشمه زندگی و حقیقت و معرفت و حقوق و اخلاقِ زنده را در خود می یابد ، و به « خود زائی » میکشد ، و دین در گرایش به ایمان و شریعت ، به « خود زدائی » میکشد که درست متضاد با تجربه نخستین از دینست . ولی اینها دو گونه اطمینان ، با ماهیت های متضاد هستند ، که

انسانها بدان نیاز دارند . چنانکه « تفکر آزاد فلسفی = تفلسف » ، واقعیت بخشیدن به آزادی انسان در پرواز روحی میباشد ، و از سوئی دیگر دست آویختن به دامن یك مکتب فلسفی یا ایدئولوژی ، زیستن در لانه ای تنگست که آرامش و پناه و اطمینان میبخشد . همین رابطه را « عرفان » با « طرق تصوف » دارد . عرفان در هیچکدام از طریقتهای صوفیه نمیگنجد . طریقت صوفی ، چیزی در همان تراز « شریعت در برابر دین » و « مکتب فلسفی در برابرفلسفی اندیشی » است . طریقت صوفی ، یا ایدئولوژی ، یا شریعت ، یا مکتب فلسفی و اخلاقی ، لانه جوئی یا اطمینان یابی در محدوده ای تنگ ، در چیزی محدود و روشن و مشخص است ؛ درحالیکه عرفان ، یا فلسفی اندیشی ، یا دین ، یا ارزش آفرینی اخلاقی ، اطمینان یابی در آزادی ، و « یقین جوشیده از خود » ، و خطر کردن در تاریکی است . البته امروز دین را نمودن ، و فردا شریعت را به گرده مردم نهادن ، دم از تفکر آزاد فلسفی زدن ، و فردا یك مکتب فلسفی را بنام فلسفه به خورد مردم دادن ، یا اشتیاق آزادی عرفان را در دلها انگیختن ، و فردا پیر پرستی راه انداختن ، همیشه سکه رائج در بازار بوده است و خواهد ماند . و « شیوه اندیشیدن رندانه » در برابر همین چرخشهای ناگهانی ، در برابر این اصلاحات شتر مرغی ، پیدایش یا فته است . ودرست « رند زرنگ » با همان رندی اش از همان اصطلاحات برای کسب قدرت استفاده میکند ، و رند زیرك (مانند حافظ) برای دستیابی به آزادی از همان قدرت ، همان اصطلاحات شترمرغی را بکار میبرد ، وملتی پیدایش می یابد که رندی ، بیماری همگانی میشود ودیگر صادقانه باهم رفتار نمیکنند. ولی آیا میشود اصطلاحات شترمرغی و به سخنی بهتر ، پدیده های شترمرغی را بکلی بر انداخت ؟ آیا انسان خودش یك شترمرغ نیست ؟

دین چیست ؟
« رابطه دین باحکومت »
و تفاوت آن با
رابطهِ « سازمان شریعتی »
با « سَازمان حکومتی »

ما می پرسیم که دین چیست ؟ و هر پرسشی در باره چیزی ، دلیل آنست که ما دیگر تجربه مستقیم و زنده ازآن چیز نداریم ، ومیان ما و آن چیز ، فاصله افتاده است ، و با میانجی ها میخواهیم آنرا بشناسیم ، و شناخت هر چیزی از راه میانجی ، سبب تولید سلسله ای از میانجی های تازه میشود . ولی ایرانیان درسر آغاز پیدایش فرهنگ خود میگفتند که « دین ، چیستی است » . با عبارتِ « دین چیستی است » ، دیگر ، پرسش « دین چیست ؟ » طرح نمیشد ، و هیچکس به اندیشه آن نمیافتاد که بپرسد دین چیست ؟ ، چون عبارت « دین چیستی است » ، چنین نیازی را پدید نمیآورد. با چنین پرسشی ، از تجربه دینی دور میشد . دین ، عین « معرفت » بود ، و معرفت، « چیستا » خوانده میشد ، طبعا« دین » مساوی با « چیستی » بود .
قصد ما اینست که اندکی در این تجربه ، ژرف شویم ، واین تجربه دینی را که

یکبار کرده ایم ، بازدر خود بیاد آوریم تا ازسر درما پویا شود . باز به فکر این تجربه فراموش ساخته بیفتیم ، تا بهتر خود را بشناسیم ، چون این تجربیات بنیادی ، هیچگاه در فرهنگ نابود نمیشوند .در هر فرهنگی ، تجربیات بنیادی یا « مایه ای » هست که ویژگی این تجربیات ، « نیروی تخمیر کنندگی ، یا نیروی ور آیندگی » آنانست .

همانسان که خمیر مایه ، هنگامی به خمیر زده شد ، آنرا به کلّ تخمیر میکند ، آنرا ور میآورد ، آنرا در کلّش دگرگون میسازد . مفهومی که از « تجربه » درعلوم طبیعی یا زندگی عادی خود داریم سبب سوء تفاهم در تجربه دینی میشوند . در این دامنه ها ، تجربه معمولا با پدیده ای محدود کار دارد ، که وقتی صد ها بار آن را تکرار کردیم ، این تجربیات را میتوانیم باهم جمع بندی و بالاخره دسته بندی کنیم و از مقایسه آنها باهمدیگر نتیجه ای بیرون بکشیم که میتوان در« دامنه ای بسته » بکاربرد . ولی تجربیات مایه ای ، چنین گونه تجربیاتی نیستند که بتوان تکرار و مقایسه و تثبیت کرد ، و با سراسر انسان کار دارند و سراسر انسان را یکجا فرامیگیرند و دگرگون میسازند ، و منتظر جمع بندی و دسته بندی عقل ، با وسواس ویژه اش نمی نشینند. این تجربیات ، سراسر انسان را برق آسا ، منقلب میسازند ، و سراپای انسان را یکجا بیدار و جوشنده میسازند، و انقلابات حقیقی اجتماعی و سیاسی و اقتصادی نیز با همین گونه تجربیات سروکار دارند . و هریك از این تجربیات مایه ای ، در هر فرهنگی ، تفاوت با فرهنگهای دیگر دارد . و هر ملتی در درازای هزاره ها میکوشد که این تجربیات مایه ای را که در گوهرشان تاریك و ژرف و ناگرفتنی هستند ، برای خود گهگاه مفهوم ساخته ، به عبارت در آورند یا حداقل در تصویری ، دیدنی و محسوس سازند.

همان عقلِ جمع بند و دسته بندی کننده ، میکوشد آن تجربه ناگرفتنی و گریز پا را تقلیل به تجربیات تکراری بدهد که قابل مقایسه اند و میتوان آنهارا مقایسه پذیر و تثبیت و طبعا علمی ساخت. یعنی درست وارونه گوهر و روند این تجربیات ، به آن تجربیات پرداخت . والبته در این عقلی سازیها و

علمی سازیها ، آنچه از این تجربیات میکاهد و زدوده میشود ، همان گوهرُ مایه ای ، همان نیروی ور آینده اش هست .
یکی از این تجربیات مایه ای در فرهنگ ایران ، تجربه ایست که در آغاز ، نام دین به خود گرفت ، و به معنای « روند آفرینندگی » در خمیر مایه ای بنام « کیش » روی میداد . واین تجربه مایه ای ، غیر از شکلهائیست که سپس هزاره ها به خود گرفته است . دریافت آن اصل ، از درونِ این شکلها و پوستها و جامه ها و تصاویر و عبارات و مفاهیم سنگواره شده ، کار آسانی نیست ، چون این پوسته ها و جامه ها و شکلها ، همیشه خودرا با آن تجربه اصلی ، عینیت میدهند . داشتن عینیت در برهه ای از تاریخ ، دلیل بر عینیت همیشگی آن تجربه با آن شکلها و پوسته ها و عبارات و مفاهیم نیست . در آغاز ، در اصطلاح « دین » ، تجربه ای احساس میشد ، برضد آن چیزی که ما سپس در ادیان کتابی و ظهوری در این اصطلاح می یابیم . ادیان کتابی و ظهوری ، همان اصطلاح دین را گرفتند ، ولی در معنای ضدش بکار بردند ، و درست آنچه را خود دین میخواندند ، دین حقیقی گرفتند ، و تجربه اصیل دین را به تاریکی و ژرفنای انسان راندند ، وآنرا زشت و خوار ساختند .
ولی آن تجربه اصیل دینی ، هرگز از بین نرفت، بلکه همیشه در زیر معنائی که تازه به آن تحمیل کرده بودند، ماند . از آن پس ، مفهوم دین ، دارای دو معنای کاملا متضاد باهم شده است،چون آن تجربه مایه انسانی که نابود یا محو نشده است ، بلکه به تاریکی و ژرفنا و کناره و کنج ، رانده و تبعید و آواره ساخته شده است ، ولی معنای متضادش ، به عنوان دین حقیقی ، گستره خود آگاهی را در تصرف انحصاری خود در آورده است . واین دو چهره گی و دوتایگی و دو تویگی و دو رویگی دین، از خطرهای بزرگ تجربه دینی است که همیشه بجای میماند .
برای صوفیه ، این دو بعد متضادِ دین ، در اصطلاح کفر و دینشان باقی و زنده میماند و همیشه احساس میکنند که دینی که کفر و سیاه و تاریك نامیده میشود ، از دینی که آشکار و روشن و پدیدار است ، جدا ناپذیر میباشد ، و

در رو آوردن به کفر (که تجربه حقیقی دین ، در برابر دین رسمی و شریعت است) ، تجربه زنده تری از حقیقت داشتند . از سوئی جدا ناپذیری این دو تجربه را از همدیگر ، میشناختند .کفر ، نیاز به دین ، ودین ، نیاز به کفر داشت تا بتوان حقیقت را وراء کفر و دین یافت .

برای حذر از مشتبه سازی این دو دین باهمدیگر ، ما امروزه ترجیح میدهیم که آن تجربه مایه ای را دیگر دین نخوانیم ، تا با آنچه در عرف اجتماعی و تاریخی ، دین خوانده میشود ، مشتبه ساخته نشود . روزگاریست که اصطلاح دین را ادیان کتابی و ظهوری ، منحصر به خود ساخته اند . ما این تجربه مایه ای را از این پس بنامهای مختلف میخوانیم : مانند « وجدان آزاد » ، یا « خود جوشی فرهنگی » یا « جنبشهای ایده آلی اجتماعی و سیاسی » . ولی آنچه را با نامهای مختلف از « دین » جداساخته ایم ، هر دو دین هستند ، وحتی اصالت دینی که در تجربیات مایه ایش باشد ، درست درهمان « وجدان آزاد » و « خودجوشی فرهنگی » و « جوشش اجتماعی و سیاسی » است. و آنچه را دین کتابی و ظهوری در تاریخ می نامیم ، در خود ،یك تنش و آمیزش دیالکتیکی با همان تجربه مایه ای دارند . با فوران و تخمیر گهگاه همین تجربیات مایه ایست که گهگاه ، در علم الهی (تئولوژی) و شریعت و شکل سازمانی خود ، به خود تغییراتی میدهند تا از قطار زمان جا نمانند . با فوران این تجربیات مایه ای که در این ادیان گهگاه پیش میآید ، پوسته ها و شکلها و کالبدِ عبارات ، درز و شکاف برمیدارند تا هم آهنگی با« وجدان آزاد » و « خود جوشی فرهنگی » پیدا کنند .

درعلی شریعتی در عصر ما در ایران نیز همین گونه تجربه مایه ای بود که بیان خودرا یافت .بنا براین می بینیم که آنچه در اثر نامهای گوناگون برای ما دیگر یکی نیستند ، و حتی اصرار شدید در جدا سازی خود از همدیگر دارند ، در ژرف به هم گره خورده اند . درست اصرار و سرسختی ما در جداسازی ، بیان همین جدا نا پذیری گوهری آنها از همدیگر است . ما به یك سیاه پوست نام عاج یا گل یاس یا الماس میدهیم ، ولی با این نام ، آن سیاه پوست ،

سفید پوست نمیشود . وجدان آزاد که شالوده حکومت دموکراسی برآن نهاده میشود ، تجربه مایه ای دینی است ، ولو دین هم خوانده نشود .جوشش آفریننده فرهنگی ، بنیاد حکومت است ، ولو دیگر آنرا هم دین نخوانیم . جنبش و جوشش سیاسی و اجتماعی، یك تجربه مایه ای دینی است ، ولو آنرا بنام دیگر بنامیم . چون یکی ، خودرا در عنفوان جوانی زیبا خوانده است ، و سالهاست که در گذشت زمان با چروك خوردگی چهره و خمیدگی قد و چاق شدگی ، زشت شده است ، کسی دیگرجزاو حق ندارد نام زیبا بر دارد و باید نام زیبا را در انحصار او گذاشت ، و زیبائی را از چهره زشت او تعریف کرد ؟ دین ، دامنه دارتر از آنچیزیست که دین تاریخی و رسمی میانگارد ، و به خود منحصر ساخته است .

مسئله ، رفع انحصار مالکیت تجربیاتِ دینی از سازمانهای دینی است . دین تجربه ای نیست که منحصر به یك سازمان دینی باشد . دین ، یك پدیده همگانی انسانیست .دین ، تنها درپیروی از یك سازمان دینی یا در تعلق به یك سازمان دینی نیست . هرجا این تجربه مایه ای در کار باشد ، دین ، هست . بتهون ، در آفرینندگی آهنگسازیش اوج تجربه دینی را داشت و آنرا اوج ظهور دین میشمرد . انگیزندگان جنبشهای سیاسی و اجتماعی ، تجربیات ژرف دینی داشتند . با ضدیت با سازمانهای دینی ، ضدیت با انحصار تجربه دین میشد ، ولو آنکه به غلط می پنداشتند ، ضدیت با دین میکنند .

جدا ساختنِ « سازمان شریعتی و آخوند با مقام شریعتی اش » از « سازمان سیاسی که حکومت » باشد ، باجدائی دین از حکومت ، کار ندارد .دین ، که تجربه مایه ای انسانی باشد ، در تاریخ در ادیان کتابی و ظهوری ، شکلی متضاد با اصلش به خود گرفته است . شکل اصیل تجربه مایه ای را میتوان ، «دین یقینی » یا « دین خود جوش و خود زا » یا به اصطلاحِ تنکتر امروزی « وجدان آزاد و آفریننده و اندازه گذار » خواند .

دین ، در ادیان کتابی و ظهوری ، درست شکل متضاد به خود را یافته است ، و آنرا میتوان « دین ایمانی » نامید . انسان در اینجا ، فقط در ایمان آوردن به

خدائی یا رهبری (شخصی) یا به اصلی و آموزه ای ، اعتماد به خود را می یابد . دین در شکل نخستینش ، یقین به خود و ازخود بود ، که در تصویر « تخمه بودن انسان » ، بهترین نمادش را می یابد . چون تخمه ، در اسطوره ها یآفرینش ایرانی، نماد خودجوشی و خود زائی و خود آفرینی است .با گم کردن چنین یقینی به خود ، بلافاصله نیاز به ایمان به دیگری پیدایش می یابد تا جانشین یقینِ از دست رفته بشود و بشیوه بتواند« باشد و هستی بیابد » .
در ایمان به خدا ، یا به رهبر یا به اصل و آموزه ای ، او « هست » .
دکارت ، میاندیشید ، پس « بود » . یقین به بودنش ، از اندیشیدنش میآمد ، و این سخن ، بیان تحول تازه ای در تاریخ بشریت بود . چون پیش ازآن ، در ایمان داشتن به خدا (یا رسولش و مظهرش) ، انسان « بود » . اندیشیدن و عمل کردن انسان ، بیان یقین انسان به خودش و از خودش بود . ولی این پدیده « ایمان به دیگری داشتن ، برای احساس بودن کردن » ، هنوز بجای ماند ه است، وهمیشه بجای خواهد ماند. ایمان ، تنها منحصر به رهبر دینی یا آموزه دینی (شریعت) یا خدا نیست . هنگامی که ایمانش از خدا و آموزه دینی برداشته شد ، نیاز به چیزی دیگر هست تا بدان ایمان آورد . ایمان به جامعه ، به ملت ، به طبقه ، به رهبر سیاسی، به ایدئولوژی ، به موفقیت های مالی و اقتصادی ، به پیشرفت،جای آنرا پر میکنند . ناگهان ، اقتصاد (سودپرستی) یا سیاست (قدرت پرستی) ، مقدس میشوند ، یا به سخنی دیگر ، دینی میشوند تا همان نیاز به ایمان را برآورند . سود پرستی و قدرت پرستی که پسوند « پرستی » ، نشان مقدس شدن سود و قدرت هست ، جانشین خداپرستی ، و ضد خداپرستی میشوند .
بدون این جابجاشدن ایمان دینی به ایمان به دنیا و اقتصاد ، که بالاخره در پرستش پول و قدرت خلاصه میشود ، اقتصاد و سیاست امروزه بوجود نیامده بود . اقتصادی سازی و سیاسی سازی اجتماع ، جانشین « موء من سازی » اجتماع میگردد . اولویت اقتصاد یا اولویت سیاست ، جای اولویت ایمان دینی و دین ایمانی را میگیرد. و این دوسده ، اقتصاد و سیاست، بر سر تصرف همین

اولویت که دین ایمانی از دست داده بود ، باهم در نبردند . بجای خدا ، چه باید پرستیده شود (یا اولویت داشته باشد) ، اقتصاد یا سیاست ، سود یا قدرت ؟ این بحث ، بسیار دراز است ، وبهتراست به اصل مطلب باز گردیم .
آمیزش و التقاطِ « دین یقینی » و « دین ایمانی » و یا تنش و کشمکش آنها باهمدیگر ، روند تحول انسان را در تاریخ مشخص میسازد . این مسئله در فلسفه معاصر، در دردرونسو گرائی و برونسو گرائی ، دامنه گسترده خود را می یابد . « از خود و به خود بودن » یا « به دیگری ، و به آنچه بیرون از خوداست ، بودن » ، همان مسئله پیشینِ « یقین یا ایمان » ، ادامه می یابد . عینی بودن و واقعیت گرائی ، همان مسئله ایمان در دامنه تازه اش هست ، که به همان شدت ، در برابر « به خود بودن و از خود بودن » میایستد و بر ضد آن میجنگد .
با گشودن این مطلب ، اکنون میتوانیم دریابیم که بحث جدائی دین از حکومت ، از سوئی همان بحث جداساختن « دین ایمانی یا شریعت یا آموزه شریعتی و علم الهی » ، از « دین یقینی » ، یا دینی است که امروزه « وجدان آزاد » و « خودجوشی فرهنگی » و « جنبش سیاسی اجتماعی » نامیده میشوند . و برخورد کین ورزانه و شدید آندو با همدیگر و ضدیت آندو با یکدیگر ، درست در اثر نزدیکی و آمیختگی و همریشگی آن دو باهمست . و حکومت ، میخواهد بر شالوده خودجوشی و خود زائی انسان و پدیده های خودجوش و خود زای انسان استوار باشد . حکومت ، باید مستقیم از انسان ، از وجدان آزاد انسان ، از فرهنگ جوشنده و آفریننده ، از معیار آفرینی اخلاقی ، واز ایده آلهای زنده اجتماعی و سیاسی بجوشد . و درست این جنبش ، حنبش بازگشت حکومت به دینِ یقینی ، وجدائی اش از دین ایمانی است . مسئله خودجوشی انسان در اثر تجربیات مایه ای که سراپای اورا تکان میدهد ، مسئله گوهری حکومت شده است .
ولی هر گاه یقین از خود نجوشید ، یا یقین به خود ، خشکید ، ایمان به قدرتی دیگر (ایمان به خدا یا آموزه شریعتی ، یا ایمان به یك رهبر مقدس

دینی یا سیاسی یا نظامی)جانشینش میشود ، و ایمان میکوشد خود را بنام یقین دهنده ، وانمود کند . ایده آل هر ایمانی ، آنست که نشان دهد تنها بدیلِ یقین هست و میتواند جانشین یقین به خود بشود ، و حتی یقین به خود گناهست ، و فقط در ایمان ، امکان رسیدن به یقین هست .

انسان فقط در عینیت یافتن با خدائی ، با طبقه ای ، با ملتی با امتی با حزبی ، هویت خود را ، یعنی اعتماد به خود را می یابد . همه این ایمانها ، در حقیقت ، منکر « به خود بودن ، و از خود بودن هستند » .تجربه مایه ای دین که حکایت از یقین انسان به خود ،در اثر خود جوشی اش میکند ، در اسطوره های ایرانی، در این تصویرمیگنجدکه « انسان ، تخمه است » .

از دیدگاهِ اسطوره های ایرانی ، انسان ، از تخمه ، پیدایش یافته است . مشی و مشیانه ، نخستین جفت انسانی ، از تخمه میرویند . و تصویر تخمه ، بیان این محتواست که انسان ، خود زا و خود رو و خود آفرین است . چون تخمه بنا بر بندهشن (داستان آفرینش ایرانی) بخود ی خود هم مادینه و هم نرینه است . و گیاه نیز از دید این اسطوره ها هم مادینه و هم نرینه است . ازاین رو نیز انسان ، گیاهست . و سرو بودن انسان ، که سپس در اشعار دوره اسلامی زنده میماند ، استوار بر همین مفهومِ «خودزا بودن گیاهست » ، وطبعا مفهوم آزاد بودن که پیامد گیاه بودن و تخمه بودنست به تصویرِ سرو انتقال می یابد . نه برای اینکه سرو چون میوه ندارد که از توجیهات بعدیست . جمعِ بی بر بودن و آزاد بودن سرو ، برضد جهان بینی ایرانیست .

بنا براین « یقین به خود » و « حاکمیت و شرافت و کرامت انسان » یا « حق انحصاری انسان درحاکمیت برخود » که همان آزادیست ، پیامد ضروری همین فکری بود که در این تصویر نهفته است . انسان ، فطرتا آزاد است ، چون تخمه است . می بینیم که همه پهلوانان در شاهنامه ، هیچگاه دم از « ایمان » نمیزنند ، چون پهلوان ، تهمتن (تهم = تخم) است ، تنش ، تخمه ایست ، بسخنی دیگر به خود و ازخود هست ، آزاد است و پهلوانان آزادگان بودند . می بینیم که دین در پهلوان ، در بُعد یقینی اش هست ، نه دین در بُعد ایمانی

اش . و همین دین بود که « دین مردمی » خوانده میشد . در دین مردمی ، انسان سرچشمه آزادی و استقلال و حاکمیت است . ما امروزه اصطلاح دین را تنها در همان معنای ایمانی اش (ایمان به خدائی ، به رسولی ، به مظهری ، به آموزه ای ، به شریعتی) میشناسیم و فراموش کرده ایم که دین به معنای یقینی اش ، اصالت داشته است ، وهنوز در ژرف وجود هر ایرانی، چنین دینی ، زنده و پویاست . و حتی دین به عبارت اسلامیش موقعی یقینی است که فطری باشد ، ازنهاد خود انسان بجوشد و بیآغازد ، به همین علت ، عرفای ما ، عشق را بجای ایمان ، فطرت انسان شمردند . ایمان ، درك این سستی است که انسان نمیتواند به خود و از خود باشد . وقتی انسان، دین یقینی و فطریش را از دست داد ، وقتی تجربه مستقیم دینی اش را از دست داد ،آنگاه نیاز به ایمان دارد تا اعتماد به خود رابیابد، تا باشد . و ایمان یك پدیده پهناوریست که تنها در ایمان به خدا ، ایمان به یك رهبر ، ایمان به یك آموزه و شریعت ، حصر نمیشود . ایمان ، نیاز به پدیده ای محدودو ثابت و مشخص و روشن دارد تا بتواند بدان دست بزند و بدان محکم بچسبد . اینست که دین ، نیاز به ایمان ندارد .

تفکر فلسفیِ مستقل و خلاق ، نیاز به ایمان ندارد . عرفان ، نیاز به ایمان ندارد . ولی شریعت ، نیاز به ایمان دارد . به یك مکتب فلسفی باید ایمان آورد تا دراین عینیت یابی ، هویتی پیداکرد. طریقت صوفی ، مانند شریعت، نیاز به ایمان دارد . ایدئولوژی ، هرچه هم عقلی باشد ، نیاز به ایمان دارد . در اینها ، روندِ « به خود نبودن » و « از دیگری بودن و به دیگری بودن » نمودار میگردد . و این سستی و ناتوانی را با تکیه به مرجعی فرای خود ، در یك خدا ، در یك رهبر ، دریك آموزه ، دریك مکتب فلسفی ، در یك طریقه صوفی ، در یك ایدئولوژی ، در یك تئوری علمی ، رفع میکند .

کسیکه با یقین به خودش ، به یك تئوری علمی یا ایدئولوژی یا مکتب فلسفی ، یك شریعت ، یك آموزه شریعتی یا طریقه صوفی برخورد میکند ، هزار فرسنگ فاصله ازشخصی دارد که در داشتن ایمان به اینها ، میتواند آرامش و اطمینان و به خود اعتماد پیداکند .

در ایمان فقط با « خود زدائی » است که میتواند « به دیگری » باشد . بزبان دینی ، باید خود راقربانی کند تا به دیگری واراده دیگری باشد . بزبان صوفیانه باید خود را فانی سازد تا در دیگری بقا یابد . در اصطلاح مارکسیستی در زدودن خود است که با طبقه یا جامعه ، یگانگی می یابد و تا درآن حل نشده است ، ازخود بیگانه است .
و پهلوان ، تصویری بر ضد این تصویر بود . پهلوان ، تهمتن ، تخمه ، یعنی خود زا بود نه خود زدا (نه مرد موءمن) . ما امروزه در اثر اعتلاء فلسفه ایمان (به دیگری بودن) در ابعاد تازه اش که ایمان به مکاتب فلسفی و ایدئولوژیکی تازه باشد ، در گفتگوی پهلوانان که به خود و از اعمال خود فخر میکنند ، چیزی جز رجز خوانی نمی بینیم . اینکه ما دین را مطلقا و منحصرا به پدیده « به دیگری بودن ، واز دیگری بودن » ، و ایمان به کسی یا چیزی یا آموزه ای فرای خود ، اطلاق میکنیم ، خواه ناخواه تجربه اصیل دینی را دیگر دین نمیخوانیم ، بلکه چیزی برضد دین یا غیر دینی میشماریم . ما باید راه را برای تجربه دینی در گستره پهناورش باز کنیم ، چنانکه عرفای ما ، در گستره کفر و الحاد و شرك ، تجربه دین حقیقی را میکردند .
« همه خدائی عرفانی pantheism» و « هیچ خدائی اتئیسمatheism » ، پشت و روی سکه توحید اند . و درست وارونه آنچه مشهور بود ، عرفا در « دین ایمانی » ، تجربه دین را در تنگناو خشکیدگی و دورافتادگیش میکردند و ازآن میگریختند . تنگ کردن دین در مفهوم « دین ایمانی » ، سبب شد که به پدیده ها و روندهای دین اصیل و مایه ای ، نامهای دیگر بدهند .
« وجدان آزاد » ، «خودجوشی فرهنگی » ، «جنبش های لیبرالیسم و سوسیالیسم و آنارشیسم » ، یا پدیده های ضد دینی شمرده شدند ، یا بدیل و جانشین دروغین دین خوانده شدند . دین دروغین یا جانشین دین نامیده شدند . حکومت که نیاز به وجدان آزاد و آفریننده داشت ، نیاز به خودجوشی فرهنگی داشت ، نیاز به جنبش های کثرتمند سیاسی و اجتماعی و حقوقی داشت ، می بایست به هر تربیبی شده است خودرا از ازدواج هزاران ساله

تاریخی با دین ایمانی ، با شریعت ، که گرفتار فورمولهای افسرده و یخ بسته و سنگواره شده بودند ، نجات بدهد . ازاین رو بیزاری از دین ، بیزاری از دین ایمانی ، از دینی بود که ویژگی مایه ای و تخمیر شوندگیش را از دست داده بود و نان بیات و خشگ و ناجویدنی شده بود .

مسئله جدا سازی حکومت از دین ، مسئله جدائی حکومت از شریعت ، یا از دین بی مایه ، از دینی که بجای یقین به خود ، ایمان به دیگری را میگذاشت ، بود . و خطر این ایمان به دیگری ، در این رفع نمیشد که موضوع ایمان ، خدا باشد . چون شك به خدا یا آموزه ای که به خدا نسبت داده میشد ، بلافاصله به جابجائی موضوع ایمان میکشید . و شك ورزی ، درست به علت اینکه قطب مقابل و متضاد با ایمانست ، همیشه همراه با ایمانست . دو ضد ازهم جداناپذیرند. خطر ایمان به دیگری ، فقط موقعی رفع میشود که یقین از خود بتراود . وگرنه در ایمان ، به آنچه ایمان داریم ، بیخبر ازما ، آن چیز جا بجا میشود . ایمان رسمی ولی تهیشده ، انسان را از آن باز نمیدارد که انسان درهمان حال ، به پول یا قدرت یا لذت یا خود ، ایمان واقعی پیداکند. در زیر ماسك خدا پرستی ، بیخبر از خود ، خود را بپرستد.

یقین و ایمان ، دو گونه اعتماد و آرامش و اطمینان هست که هم در تضاد باهم و هم متمم هم هستند ، و این نوسان میان یقین و ایمان ، روند تحولات تاریخی انسانیست . همانسان که در تفکر مستقل (خود اندیشی) ، در دین ، در عرفان ، آرامش و اطمینان در یقین به خود و از خود پیدایش می یابد ، در ایمان به یك مکتب فکری و یا شریعت و یا طریقت صوفی ، آرامش و اطمینان و اعتماد ایجاد میگردد . انسان و اجتماع ، میان این دو گونه اعتماد و آرامش ، گهواره سان تاب میخورند .

ما در میان دوقطب « یقین به خود » و « ایمان به دیگری و آنچه بیرون از خود است » ، بدنبال اطمینان و آرامشیم ، هر چند که آن دو باهم متضادند . حتی عینیت پرستی و واقعیت گرائی ، و مهم شمردن ضرورت تاریخی یا شرائط اجتماعی و اقتصادی در جهان امروزه ، چیزی جز همان « ایمان به آنچه

برونسوی ماست » نمی باشد . ایمان به خدا ، فقط جا به جا شده است . ایمان به ضرورت تاریخی یا به شرائط و مقتضیات اجتماعی و اقتصادی ، و درك اجبار برای سازگار ساختن خود با تاریخ ، درست برآوردن همان نیازیست که در ایمان به خدا برآورده میشد . همه اینها ، پاسخگوی همان نیاز انسانی هستند ، که در از دست رفتن یقین به خود ، پیدایش یافته است ، و در تلاش است که در شکلی از اشکال گوناگون ایمانی آنرا برآورده کند . جای خالی یقین از خود را ، باید با ایمانی به پرکند . حالا که نیرو ازاو نمیجوشد که پهلوان بشود ، باید راه ایمان پیش گیرد . و موء منان ، جای پهلوانان را میگیرند .

اکنون میتوان به مطلبی که از آن آغاز کرده بودیم دوباره بازگردیم تاآنرابیشتر بگستریم .در آنجا آمد که ما در زمانهای گذشته این تجربه ژرف را داشتیم که دین ، معرفت است و معرفت ، همان واژه « چیستی » است . در واقع می بینیم که پرسش ،مساوی با پاسخ است . معرفت ، عین سئوال است بسخنی دیگر ، دین ، معرفتیست که عین سئوال است . در همین عبارت کوتاه ، میتوان آفرینندگی مایه ای دین را دریافت . دین ، آموزه یا علمی یا تئوری نیست که شامل حقیقت مطلق و نهائی باشد ، بلکه سئوالیست ژرف و بنیادی که در رسیدن به پاسخ ، از سر، شکل سئوال می یابد . سئوالات در گوهر عقل و وجود انسان هستند . دین ، از سئوال ، به یافتن راه حل میشتابد ، واز راه حل ، به سئوالی تازه میرسد . به حلی و آموزه ای و ارزشی که میرسد ، از همان حل و آموزه و ارزش ، سئوالی تازه میروید .یك راه حل ، هیچگاه علم و معرفت قطعی و نهائی نیست ، حقیقت نیست ، ودر برخورد با این سئوالی که از همان جواب برمیخیزد ، نارسائی خود را نمی بیند و ناکام و نومید نمیشود . سئوال و جواب ، متعلق به همند ، نه اینکه در جواب ، مرجعیت نهائی باشد . هیچ جوابی ، جواب آخر نیست . حل ، پایان مسئله نیست . این در شریعت است که ایمان ، جواب قطعی و نهائی میطلبد .

این در مکتب فلسفی و ایدئولوژیست که راه حل نهائی ، ضروریست . ایمان، نیاز به حقیقت دارد . در دین ، در عرفان ، در تفکر آفریننده فلسفی ، حل

هیچ مسئله ای ، مسئله را نمی زداید . هر حلی ، حلیست که مسئله را با خود باز میآورد . و هر مسئله ای ، مسئله ایست که راه و شیوه حل درآن نهفته است . مساوی بودن معرفت با سئوال (چیستی ؟) ، یك جنبش زنده و آفریننده در دین است . و حکومت ، درست استوار بر پایه این روند آفریننده دین، یا خرد اندیشه آفرین است ، نه بریك شریعت خاص و ایدئولوژی معین یا یك طریقه صوفی یا یك اخلاقی ویژه .
حکومت ، معرفت به حقیقتی مطلق ندارد که یك مسئله را بطور قاطع و نهائی حل کند . و حقانیت به قدرت را در یك حکومت ، نمیتوان از « داشتن یك معرفت یا علم یا ایدئولوژی و شریعت » و خبرگی در آن ، مشتق ساخت .دین و حقیقت ، تخصص ناپذیرند. با داشتن دکترا و با مجتهد شدن ، کسی متخصص در حقیقت و دین نمیشود ، با وجود آنکه دکترا از دانشگاه سوربن یا درجه اجتهاد از حوزه علمیه نجف گرفته باشد ، البته باید میان دو مفهوم حکومت و دولت تفاوت گذاشت ، تا این نکته را دقیقا دریافت . همانسان که این شیوه آفریننده دینی در حکومت تجسم می یابد ، در دولت ، احزاب باآموزه ها و شرایع و ایدئولوژیها ی خود میتوانند در تابعیت از همین اصل « جدا ناپذیری مسئله ازحل ، و جنبش مداوم از مسئله به حل » از راههای گوناگون ، هرکدام راه حل خودرا عرضه و حتی اجراء کنند ، بی آنکه بکوشند شریعت یا ایدئولوژی یا مکتب فلسفی خودرا بنام حقیقت، حاکم سازند و به حکومت برسانند. رسیدن به دولت ، حق به حکومت شدن نمیدهد . در واقع شریعت ، وحزب ، میتوانند فقط در دولت وبطور موقت و در تابعیت از ارزشهای بنیادی اخلاقی و حقوق بنیادی انسانی نمودار گردد . فقط دین به این معنا ،حکومت میکند ، وشریعت مانند سایر احزاب ایدئولوژیکی ، فقط امکان قدرت یابی در « دولت» را دارند.

حکومت ، خودرااز« دین »جدا میسازد ، تا بر شالوده ِ « وجدان آزاد » استوار شود .

فورمولهای عادی و یکنواخت و مکرر و ملال آورِ جدائی دین از حکومت ، که در مطبوعات هر از چندی در قالبهای دیرینه اشان ارائه داده میشوند ، و همه در سطحیات میمانند ، مارا از درك مسائل ژرف انسان و سیاست و فرهنگ و حقوق ، دور میسازند . تکرار هر فورمولی ، ولو در عبارات شاعرانه و بسیار زیبا باشد ، بنا بر ماهیتی که در هر تکراریْ نهفته است ، مارا از اندیشیدن و ژرفشدگی باز میدارد .تفکر همیشه در بیان مسائل روزانه نیز میکوشد از نقطه تازه ای آغاز کند . بویژه در مسائل عادی و پیش پا افتاده غرب نیز ، مانند همین رابطه حکومت و دین ، ما باید همین نقطه آغاز را تغییر دهیم ، و و نقطه آغاز خود را بیابیم تا در همان مسائل عادی ، ویژگیهائی را که تاکنون از دید ما پنهان مانده اند ، بهتر چشمگیر سازیم و عمق آنچه را در عادت ، سطحی شده است ببینیم ، واز سوئی رویه هائی را نیز که از دید غربیان نادیده مانده بجوئیم .به ویژه که ما تجربیات مایه ای بسیار دیرینی از دین در ایران داریم که پس از سده ها سر از زیر خاکستر در میآورند و خواهند آورد ، و در تجربه دینی بطور کلی ، ایجاد بحرانی تازه میکنند . و هر گاه و هرجا بحرانی پدیدارشد ، آن مسئله دیگر در کلیتش طرح میشود . دین ، در کلیتش گرفتار بحران شده است و دیگر مسئله ، ولایت فقیه یا حکومت مذهب شیعه مطرح نیست ، دیگر حتی حکومت دین بطورکلی مطرح نیست ، بلکه مسئله دین در تمامیتش مطرح است و هر گاه که دین گرفتار بحران شد ، این وجدان

آزاد افراد است که باید با دین رویا شود . هر ایمانی ، باید حقانیت خودرا از سرچشمه یقینِ وجدان آزاد فردی مشتق سازد . در دین موقعی اکراه نیست که حکومت در آغاز تضمین آزادی وجدان را بکند . کسب معلومات حقوقی و سیاسی در غرب ، و تلقین آن افکار به مردم ایران ، چاره ساز کارما نیست ، بلکه ما باید خود در همان مسائل ، از نو بیندیشیم . انتقال هر فکری ، هنگامی ارزش دارد که به تفکر بیانگیزد ، نه آنکه بر معلومات بیفزاید . فکر آنها نیز در ما فکر بشود ، نه آنکه « یك دانستهِ کلیشه ای و قالبی » . با انباشتن همه افکار غرب در ذهن و حافظه ، ما متفکر نمیشویم . و اصل ، متفکر شدن از افکارِ آنهاست ، نه گرفتن افکار آنها بشکل معلومات . انسان در همین « تفکرِ از نو » هست که در می یابد آنچه عادی و تکراری و ملال آور بنظر میرسد ، چقدر فوق العاده و تازه و زنده است .

عیسی یکبار گفته است که با ایمان ، میتوان کوهها را به جنبش آورد . شاید او ایمان را همان « ایمان دینی » می پنداشته است ، ولی این سخن در باره هر گونه ایمانی ، صادقست ، چه ایمان ، پدیده ای محدود به چهار چوبه تجربیات دینی نیست . و دین حقیقی ، همانند عرفان و یا تفکر فلسفی ، در ژرفش درست با یقین کار دارد ، وفقط شریعتست که با ایمان کار دارد . به هر رو ، ایمان ، قدرت بود . ولی شناخت چندی و چونی این قدرت است که برای ما مهمست . این قدرت فوق العاده ای هست که میتواند کوه را بجنبش و رقص در آورد . و طبعا حکومتها و حکومتگران نیز که میخواستند کارهای بزرگ بکنند و ملتها را به حرکت آورند و تاریخ را تغییر بدهند ، نیاز به « ایمان مردم » داشتند . کشف قدرت ایمان از سوی عیسی ، هرچند کشف تازه ای نبود ، ولی حکومتگران و حکومتهارا بیشتر متوجه آن ساخت که برای کارهای سیاسی و حکومتی باید از نیروی ایمان مردم ، چه ایمان به خدا باشد چه ایمان به هدفی و آرمانی اجتماعی و سیاسی باشد ، سودبرد و آنرا بسیج ساخت ، طبعا رهبران دینی نیز هر چند مال قیصر را به قیصر و مال خدا را به خدا میدادند ، ولی آگاه از قدرتی که ایمان ایجاد میکند ، بودند ، وچه زود به عمق

سخن رندانه عیسی رسیدند که مال قیصر هم از خداست ، و قیصرهم هیچ مالی از خودش ندارد ، ومال قیصر هم در درجه اول ، همان قدرت و حکومتش بود که باز نیاز به بسیج ساختن ایمان مردم داشت . چرا ایمان ، ایجاد قدرت میکرد ؟ و چرا هرجا که ایمان تازه ای سبز شد ، قدرتخواهان تازه ای نیز پرچمدار آن آموزه میشوند ؟

در ایمان ، حسی که انسان از « خود » دارد ، با کسی یا چیزی که قدرت دارد ، پیوند داده میشود . روزگاران درازی انسان می پنداشت که هرکاریا فکر یا احساس بزرگ و نیکی که میکند ، این خداست که دراو میکند . فکر بزرگ و احساس عالی و کردارنیك ، چیز عادی و روزانه وتکراری زندگی نبود ، بلکه درست چیزهای نادر و بی نظیر و شگفت انگیز بودند . نیکی ها و آرمانها ، در اغاز ، جرقه هائی بودند که زود خاموش میشدند . یك کار نیك کردن یا احساسی عالی داشتن ، یك کار فوق العاده بود . خواه نا خواه انسان چون نمیتوانست خود چنین کاری فوق العاده بکند ،آن کار ، کار خدا بود . بنا براین خدارا مسئول کردن آنها میدانست . این خدا ، یا اراده مستقیم خدا ، یا عمل طبق آموزه او و هدایت خداست که میکند . انسان این را افتخار خود میشمرد که کار و فکر و احساس نیك و عالیش ، از خدا یا اراده خدا سرچشمه گرفته است .

شاعر و عارف ، به خود ارج می نهادند ، چون نی ای برلب خدا بودند ، وخدا بود که در آنهامیدمید . انسان با « نفی اراده خود » ، به عمل و فکر و احساسی که از او پدیدار میشد ، ارزشی بسیار عالی میداد ، چون خدا سرچشمه و مبداء آن بود . او خودرا وقتی ممتاز از دیگران میشمرد ، و احساس برتری یا فضیلت برآنها میکرد ، که از او و اراده او هیچ باقی نماند ، وفقط خدا از او و در او سخن بگوید ، یا فقط در اعمال او ، عمل بکند . برتری و فضیلت و غرور او از تقوا بود . به عبارت دیگر آنچه اراده خدا (در شریعت و آموزه اش) در او میکرد ، اورا برتر از دیگران میساخت . هر چه اراده خدا ، در او بیشتر بود ، او بیشتر احساس قدرت میکرد ، چون بیشتر

قدرت و اراده خدا ، در او کارگر میافتاد . او وقتی هیچ بود ، ووقتی هیچ اراده ای از خود نداشت ، آنگاه کاریز کامل اراده و قدرت خدا بود ، وقدرت خدا بود که از درون او ، کارهای خود را انجام میداد و همان خدا یا رهبر بود که کوههای عظیم را با دست موءمنانش جابه جا میساخت .

هرچند موءمن می پندارد که با عینیت دادنِ خود با خدا یا مقتدر یا طبقه مقتدر ، قدرت مقتدر ازآنِ او میشود ، ولی در واقعیت ، وارونه این ایمان ، درست بود . آنکه کوهها را می جنباندند ، عیسی و پاپها بودند نه آن موءمنان . موءمن ، اراده خودرا نابود نمیساخت ، و خود را نابود نمیساخت ، بلکه خود فقط آنچیزی را میخواست که خدا یا واسطه اش میخواهد . یك ملت ، فقط با اراده اشان فقط همان را میخواستند که صاحب قدرت ، تصمیم میگرفت .

در واقع این این رسول خدا یا رهبر بود که در اثر ایمان مردم به خودش ، اراده مردم را معین میساخت . موءمنان و پیروان را رهبران دینی و سیاسی یا ایدئولوژیکی در اثر همین ایمان ، معین میساختند، و همه این اراده را دریك سو بسیج میساختند و این قدرتی بی نهایت بزرگ بود . با ایمان به یك آموزه یا مکتب فلسفی و محتویات ایدئولوژیکی ، پیروان می پنداشتند که آنها فقط تابع و تسلیم یك آموزه و اصولی هستند ، ولی برابر و کارآ ساختن آن آموزه و اصول کلی و عمومی در هر موردی خاص ، نیاز به تفسیر و تأویل دارد . چون هرچه کلی و عمومیست ، همیشه توخالیست ، وفقط در یك مورد خاص و محدود ، محتوا و واقعیت می یابند، و این تطابق کل به جزء ، نیاز به تفسیر وتأویل دارد .

و طبعا آنکه حق انحصاری تأویل یا تفسیر را دارد ، اراده و هویت موءمنان و پیروان آن آموزه یا شریعت را معین میسازد . موءمن ، هیچگاه به اراده خود ، نیست ، بلکه به اراده دیگری و از اراده دیگری (از خدا یا از رهبر ....) هست . با همین اشاره میتوان دید که چرا ایمان ، قدرت سیاسی و اجتماعی و تاریخی است . اکنون اندکی بیشتر به بافت درونی ایمان می پردازیم .این ایمان موءمن به قدرتی برتر و فوقانی بود که هر کار نیکی که او میکرد ، برایش

مفهوم میشد . وقتی عشق میورزید ، این خدا بود که آن عشق را در او پدید میآورد . وقتی به لحظه ای انباشته از سعادت میرسید ، این خدا بود که آن لحظه سعادت را به او هدیه کرده بود . این بود که انسان ، فقط وجودی آرزومند بود که آرزوی برداشتن خرمن میکرد ، آرزوی بدام انداختن شکاری گریزپا رامیکرد ، آرزو میکرد که در سفرِ انباشته از خطرهای بیشمار ، به مقصد برسد ، آرزو میکرد که ازچنگال بیماری رهائی یابد و بهبودی یابد ، آرزو میکرد که ثروتش در میان هزاران غارتگر و حکامی که خود شریك آنها بودند ، مصون بماند و شب ثروتمند نخوابد و صبح فقیر از خواب بیدار نشود ، آرزو میکرد که به مقامی که رسیده با خشم ناگهانی و غیر منتظره شاه و افترای حسودان بیك اشاره از او گرفته نشود ، آرزو میکرد که به سعادت برسد و بالاخره آرزو میکرد که حقیقت را در یابد و به لقاء خدا برسد . همه اینها جزو آرزوهای او بودند . خود ، توانائی و استعداد رسیدن به آنها و نگاه داشتن آنهارا نداشت . این بود که به خدائی خاص ایمان داشت . آن خدا را در آغاز هرکاری فرامیخواند تا آن آرزویش را برآورده کند ، چون با کار و اندیشه خودش ، آن آرزو بسرانجام نمیرسید .

در واقع ، داشتن همه این آرزوها ، و ایمان به خدائی که بر آورنده آرزوهاست ، بیان این نکته نهانی بود که انسان به توانائی خود در رسیدن به آرزوها ، شك میورزید . خواست انسان ، فقط شکل آرزو داشت . و نه تنها رابطه او با خدا چنین بود ، بلکه رابطه او با حکومت و رهبر و مقتدر و شاه و خلیفه و امام هم چنین بود . ایمان به خدا ، و بالاخره « ایمان دینی » ، گوهرش ، همین آرزو بود .در آرزو کردن ، منطق اینست که خدا اگر چنانچه خواست ، میدهد و اگر نخواست و حکمت ندانست نمیدهد .

برآوردن آرزو ، چه از خدا چه از رهبر و حاکم و حکومت ، در دلخواه او بود . برآوردن آرزو ، لطف و عنایت و فضل اوست . اینست که از خدا یا از حاکم یا از حکومت نمیشد واقعیت دادنِ آرزو را خواست ، بلکه بستگی به دلخواه و بزرگواری و لطف او دارد . میشود با ستایش و نیایش اورا فریفت ، میشود با

قربانی و نذر دل اورا بدست آورد . میشود گاه با گستاخی اورا پند داد ،یا به او سفارش کرد ،ولی این در حد خود ، دراز کردن زبان به گستاخیست . فقط باید به دامن لطف و بزرگواری و فضل او چنگ زد .
آرزو ، حق نیست که کسی بطلبد، و اگر نداد کسی اعتراض کند . اینست که می بینیم شعرای بلند آوازه ما اگر جرئت میکردند نصحیت نامه برای ملوك مینوشتند . ما نصیحت بجای خود کردیم . چون موءمنان ، حق داشتند آرزو کنند ، ولی حق نداشتند بخواهند . در ایمان دینی ، خدا ، نقش بر آورنده آرزوها را بازی میکرد . و انسان آرزو میکرد ، آنچه را خود نمیتوانست . و حکومت ، بر انسانهای آرزومند ، انسانهائی که خواستشان ، ویژگی گوهری آرزو را داشت ، حکومت میکرد . و توقع انسان آرزومند ، با توقع انسان خواهنده بسیار فرق دارد .
و حکومت دراین دویست سال ، با انسانهای خواهنده ، کار دارد نه دیگر با انسانهای آرزومند . و ایمان و آرزو ، مفهوم خاصی از خدا پدید آورده بودند . انسان برای برآوردن آرزوهایش ، نیاز به خدائی مقتدر داشت ، و برای دست یابی به آرزوهایش به چنین خدائی ایمان میآورد .و این تصویری خاص از خداست . در این روزگاران ، امکان رسیدن به خواستهای انسان از راه کار و اندیشه خود ، اگر هیچ نبود و لی بسیار ناچیز بود ، ازاین رو « خواست » ، شکل ویژه « آرزو » را داشت . انسان یقین به خودش (اندیشه و کارش) نداشت بلکه ایمان به کار و اندیشه خدا داشت .
انسان آرزومند ، همیشه در ته قلبش ایمان به قدرتی دارد که آرزوهایش را برخواهد آورد . این قدرت ، میتواند خدا یا نمایندگانش ، یا یك رهبر و پیشوا ی سیاسی و اجتماعی یا حزب یا طبقه یا ملت در وحدت شخصی اش باشد . انسان ، آرزو میکند ، چون در آن شك دارد که خود بتواند آن آرزوها را واقعیت بدهد . بر آوردن و واقعیت بخشیدن به آرزوها ئی که انسان نمیتواند از آن هیچگاه دست بکشد ، کار خدا ، یا کار یك ابرمرد و پیشوای بزرگ یا قدرتی فوق العاده و شکست ناپذیر و همیشه پیروزگر است .

در زیر هر آرزوئی ، خدائی یا رهبری یا قدرتمندی ، و ایمان به خدائی ، ایمان به رهبری و ابرمردی نهفته است .آرزومند ، می پندارد و ایمان دارد که در عینیت دادن خود و خواست خود ، با خدای مقتدر یا قدرتمند ، قدرتِ آن مقتدر را از آن خود میسازد .

آرزو ، مادرِ ایمان بطور کلی ، و ایمان به خدا و دین بطور خصوص است . در ایمان ، مسئله بنیادی ، نیاز به وجود دیگری هست که انسان به آن تکیه و پشت کند ، واز او پشت گرمی داشته باشد ، چون برپای خود نمیتواند بایستد ، و هرچه این وجود ، قدرتش بیشتر و دامنه دارتر است ، بهتر این نیاز و آرزو را برمیآورد ، و طبعا مفهوم خدائی که برترین قدرت را داشت ، به بهترین شکلی این نیاز را بر میآورد . تصویر خدائی که بی نهایت مقتدر است ، پاسخگوی این نیاز بود .

ولی آیا قبول چنین تصویری از خدا ، یا نفی و رد چنین تصویری از خدا ، با وجود و نفی وجود خدا بطورکلی کاری داشت ؟ این ایمان بود که نیاز به وجود خدائی بی نهایت مقتدر داشت ، تا احساس وجود خود را بکند ، تا غرور و اعتمادی به خود داشته باشد . این بود که اشخاصی که بیهوده وقت خود را صرف رد و نفی یا اثبات وجود خدا میکردند و به پیکار با خداپرستی میرفتند ، به درستی درك مسئله ایمان و آرزوهای زائیده از گوهر انسان را که در پشت آن نهفته بودند ، نمیکردند . کسیکه آرزو دارد و نیاز به ایمان به خدا دارد ، اگر صد دلیل در نفی ورد وجود خدا آورده شود ، تغییری در ایمان و ضرورت ایمان او داده نمیشود ، وباز جای شك برای او باقی میماند که آیا دلیلی دیگر نیست که وجود خدا را ثابت کند ؟ و آنکه ایمانش به قدرتی دیگر و آموزه و رهبری دیگر برآورده میشود ، نیاز به چنین اثبات و رد ی ندارد . خدا ، یا رهبری ، یا قدرتی فوق العاده باید باشد ، تا او بتواند به آن تکیه کرد ، وگرنه انسان ، احساس هیچی و ضعف مطلق میکند .

بنا براین برای زیستن ، مسئله جوشیدن مستقیم یقین ازخود ، همیشه مطرحست . و یقین انسان ، همیشه از تجربیات مستقیم و بی میانجی اش

سرچشمه میگیرد . نخستین بار پس از فروپاشیدن ایمان دینی در غرب ، از فلاسفه گرفته تا مردم کوچه و بازار، سرچشمه یقین خود را در تجربیات حسی یافتند . سرچشمه یقین خودرا در لذت گرفتن حسی و مادی یافتند . واین درست پیامد ضروری ایمانشان به خدای توحیدی در سده ها بود .

در ادیان توحیدی ، مسئله ایمان از همان آغاز دچار بحران میشود . چون طبیعت ایمان ، آنست که چیزی محدود و مشخص و محسوس و ثابت و حاضر لازم دارد تا بتواند به آن بچسبد ، تا بتواند برآن بایستد ، تا بتواند درآن لانه کند . ایمان ، نیاز به صورت و نقش و تصویر دارد .

ایمان نیاز به چیز مشخص و شمردنی دارد ، ازاین رو هر ایمانی ، دین را بسوی شریعت شدن و فقه شدن ورسوم و مناسك میکشاند ، بسوی قاعده برای هر کرداری و گفتاری و احساسی میکشاند ، بسوی فورمول بندیهای اصول و فروع میراند . ایمان از ابهام و متشابهات و تغییر و کثرت ، واز انتزا ع و تجریدات مفهومی بی نهایت میترسد و اکراه دارد . ودرست تنش و کشمکش ایمان با همان « خدای توحیدی » ، آغاز میشود .

در خدای توحیدی ، انتزاع عقلی راه می یابد ، و از عقلی شدن خدا تا فلسفی شدن خدا ، یك گام راهست . و هرچه خدا ، بیشتر توحیدی شد و « از او نفی صفات شد » ، مفهومی انتزاعی و تجریدی میگردد ، خدا ، ایده و مفهوم میشود ، و طبعا خدائی که در ایمان ، باید« شخص » باشد ، مفهوم و ایده میشود . تا خدا ، هنوز شخص هست ، هنوز تصویراست ، طبعا برضد اندیشه توحید است و تنها با مفهوم انتزاعی شدن ، با اندیشه ناب شدن ، میتواند خودرا از صورت بودن برهاند .

برای توحیدی ساختن خدا ، راهی دیگر جز فلسفی سازی خدا ، جز مفهوم سازی خدا نیست . خدا (حق) ، حقیقت میشود . شخصیت مطلق ، هنوز اندیشه ناب انتزاعی نیست .

« شخصیت مطلق » ، نیمش مفهوم و نیمش تصویر است ، و طبعا یك مفهوم شتر مرغیست .وقتی بپرسید شتر است مرغ ازآب در میآید و وقتی بپرسید

مرغست ، شتر میشود . توحیدی شدن خدا ، راهی جز اندیشه و مفهوم خالص شدن ندارد . و با انتزاعی شدن خدا ، خدا ، از گاز انبر ایمان و امکانات ایمانی هر موءمنی خارج میگردد .

ایمان ، نیاز به محدودیتی ، به تصویری ، به دسترسی پذیر بودن ، به چیزی معین و ثابت و استوار، دارد . ایمان ، به شخص ، ممکن میگردد ، نه به ایده بی نهایت . اینست که مفهوم خدای توحیدی ، نیاز ضروری به واسطه دارد ، یعنی نیاز به رسول و مظهر و امام دارد ، نیاز به معبد و مسجد و کلیسا دارد ، نیاز به مقدسین و امام زاده ها و قبور دارد ، نیاز به فرشتگان دارد . ایمان ، با خدای توحیدی ، در تنش و کشمکش و بحران است .

اینست که هر دین توحیدی ، برای ارضاء ایمان مردم ، ناخواسته و برضد ایده آلش ، در درون خود ، ایجاد شرك و الحاد و کفر میکند ، چون همه این میانجی ها ، بی استثناء ، تصاویرند . در ایمان ، بجای خدای تصویر ناپذیر توحیدی ، که از دسترس همه موءمنان خارجست ، ضرورت ایمان ، سبب میشود که پرستش رسول و امام و امام زاده و سپس قبورو آثار آنها آغاز میشود . ایمان ، نیاز به تصویر دارد ، نیاز به چیز محسوس دارد ، نیاز به چیزی دارد که به آن بنگرد ، نیاز به چیزی محکم دارد که به آن بچسبد ، نیاز به جائی سفت دارد که روی آن بایستد .و به آن چه انتزاعی و مجرد است نمیتوان نگریست ، ونمیتوان آنرا درمشت فشرد و نمیتوان پا روی آن گذاشت و نمیتوان درآن خوابید . در داستان موسی و شبان در مثنوی مولوی ، میتوان نیاز به خدائی را دید که موءمن لازم دارد تا چارقش را بدوزد و سرش را شانه کند و خانه اش را بروبد . اینجا گفتگو از عامه است که نیاز به ایمان دارند . و سرزنش و عتاب موسی به شبان که چرا سخنانی برضد توحید زده است ، مورد موءاخذه همان خدا ی توحیدی قرارمیگیرد که اورا برای آموزش توحید فرستاده است . و بالاخره محور کار دین را آن میداند که « تو برای وصل کردن آمدی » ، و آن سرزنش و نکوهش موسی در راستای توحیدی ساختن ایمان ، فقط علت فصل و جدائی مردم از خداست .

توحیدی که شرك و الحاد و کفر را از خود دور ساخت ، در درونش همانها باز به خودی خود پیدایش می یابند ، و بالاخره برغم اکراهش ، آنهارا در خود تحمل میکند . واین اصل کلی در دیالکتیك هست که با نابود ساختن یك ضد ، در درون مفهوم ضدآن ، ضدی تازه بر میخیزد و جانشین ضدی میشود که در بیرون نابود ساخته است . درست مثل مکتب ایده آلیسم که با نفی کلی ماتریالیسم ، در درون خودش بشیوه ای ماتریالیسم از نو چهره میگشاید یا در مکتب ماتریالیسم که پس از پیکار با ایده آلیسم و نابودساختن آن ، ایده آلیسم از نو در خودش علیرغم اکراهش، سبز میشود .

همینطور در عقلی سازی و فلسفی سازی خدا (با بی صورت دانستن او) ، ایمان ، متزلز ل میشود . ایمان ، آواره و سرگردان و گیج میشود ، وناگهان به حس یا خیالات زنده رو میکند (ازجمله به شعر و موسیقی و هنر) و در حس و خیالست که بجای ایمان گم کرده ، اندکی یقین پیدامیکند . در برابر ایمان تهی و پوك شده (به اندیشه ای بس عظیم ولی بی نهایت وراء حس و خیال) ، در محسوسات (همان قبور .....) و در خیالات (تصاویر خیالی و افسانه ای که از رسول و امام و امام زاده ها میکشد) ، یقین خودرا میجوید . این ماتریالیسم (ماده گرائی) و اتئیسم (بیخدائی) و شرك ، در بطن خود دین توحیدی ، در اثر ضرورتی که تفکر درخدا ، ایجاد کرده است ، پیدایش می یابد . یك قبر ، یك ضریح ، بوسیدن یك سنگ ... محسوس است ، یك امام زاده ، یك مرجع دینی ، محسوس و ملموس است ، نکیر و منکر و جبرئیل و عزرائیل ، همه خیالات زنده اند ، واینها ، ایمانی را که در مفهوم انتزاعی توحید بر باد رفته اند ، نجات میدهند .

این محسوسات و خیالات ، پایان مرحله ایمان و سرآغاز مرحله یقین هستند . از همین جا بحران دین آغاز میشود . ایمان به خدای توحیدی برباد رفته است ، ولی روآوردن به محسوسات و خیالات ، راه کشف یقین را باز کرده است .مزه یقین درکام او راه یافته است . اینهارا بنام خرافات نباید دست کم گرفت وخوار و کودکانه شمرد . اینها یك واکنش سالم انسانی در راه بازگشت به یقین

، و از دست دادن ایمان ، علیرغم اولویت دادن زبانی به ایمان است . ایمان به خدای غایب و توحیدی ، محال یا غیر ممکنست ، از این رو مومن ، یقینش را در آنچه میانجیست ، در آنچه صورتست ، در آنچه محسوس و کثرت است می یابد . او در شرك و کفر و الحاد ، به یقین میرسد ، ولی دلیری نمیکند که این واقعیت را با نام حقیقی اش بخواند .به شرك و کفر و الحادش ، هنوز نام توحید میدهد . ودرست آنچه دین یقینی است جای دین ایمانیش را گرفته است . اکنون نظری به آنچه در درون مومن ، روی میدهد میاندازیم . دیدیم که آرزو کردن ، بستگی به مفهوم قدرت دارد ، و با خود نه تنها تصویرِ « خدای مقتدر» را میآورد که باید به آن ایمان آورد ، بلکه مفهوم حکومت و حاکم و رهبر فوق العاده مقتدر را میآورد تا تحقق آرزوها ی انسانی را در آرامش و نظم فراهم سازد .

« آرزو » و« قدرت » و « ایمان » ، مفاهیم سه گانه ای هستند که همیشه متلازم باهمند .ولی در جهان ما « خواست » ، جای « آرزو » را گرفته است . انسان دیگر بندرت آرزو میکند ، بلکه همیشه «میخواهد » ، و پیدایش این تفاوت ، پیامد یك انقلاب بسیار ژرف در وجدانِ انسانیست . در آرزو کردن ، اگر خدا یا شاه یا حکومت ، نمیخواست ، نمیداد . واقعیت دادن به آرزوی انسانها ، یك عنایت و هدیه و لطف و بزرگواری بود . و در این جهان مسئله اخلاق ، برتر از حقوق بود . و دراخلاق ، همه کارهای خوب ، داوطلبانه و دلبخواهانه است .

و در جهان ما ، اصول اخلاقی باید در حقوق ، از سوئی حل شود ، واز سوئی نفی گردد . لیبر الیسم ، همان آزادی فردی را میخواهد که شعرا و عرفای ما آرزو میکردند ، ولی نه دیگر بنام اخلاق بلکه بنام حق . انسان حق دارد هم از حکومت و هم از سازمان دینی ، و علیرغم حکومت و علیرغم سازمان دینی ، بخواهد و مطالبه کند .سوسیالیسم ، همبستگی و تساوی و عدالت را میخواهد ، که هزاره ها ما بنام اخلاق میخواستیم وکسی به ما نمیداد ، چون به ما لطف نداشت یا حکمت نمیدانست ، ولی سوسیالیسم همان هارا بنام حقوق

مطالبه میکند . وقتی اخلاق ، اولویت داشت ، چون در اخلاق ، مسئله دلبخواهی و نیت و داوطلبی نیکوکار مطرحست ، این اصول فقط به پند و نصیحت و سفارش و اندرز میکشید . انسان ، آرزوی رسیدن به آزادی و همبستگی و تساوی و عدالت را داشت ، و دوام این آرزوها ، روزبروز احساس ناتوانی انسان ، و عدم یقین به خودش را بیشتر می پرورد .
و اخلاق ، تا بیان « خودجوشی این اصول بطور ذاتی از انسانست » ، اخلاق واقعیست . و وقتی اخلاق ، از خود میجوشد ، نیاز به نصیحت و وعظ و پند و اندرز و سفارش ندارد ، ووقتی دیگر از چشمه درونی نجوشید ، همان حکایت پند بر دیوار است .
اخلاق وقتی به پند و اندرز و سفارش ، کاهش یافت ، دیگر زندگی خودرا از دست داده است . روزی که اخلاق را وعظ کردند ، بیان آنست که دیگر روی اخلاق در زندگی اجتماعی و سیاسی نمیتوان اعتماد و حساب کرد ، و هرکسی باید به فکر خودش باشد . روابط همبستگی ، سست و پوك شده است . این است که اخلاقِ آرزوئی و اخلاقِ وعظی ، درست نتیجه معکوس اخلاق زنده و جوشنده را میدهد . هیچکس دیگر در اجتماع ، اخلاق را به جد نمیگیرد .
با پایان خودجوشی اخلاق ، وعظ و نصیحت و اندرز ، دیگر نمیتوانند مسائل اجتماعی و سیاسی و حقوقی و اقتصادی را حل کنند ، اینست که اخلاق ، دیگر کفایت نمیکند و اصول بنیادی اخلاق ، همه باید در حقوق ، حل شوند . اخلاق باید پله به پله ، وظیفه و حق قانونی بشود . اخلاق و دین وعظی ، نشان مرگ اخلاق خودجوش است .
در اینجاست که اخلاق در واقعیتش مرده است ، وهمه انتقادات علیه دین و اخلاق ، متوجه همین نکته است . با نابودی اخلاق خودجوش ، اخلاق ، وسیله قدرت پرستی و مال اندوزی و کسب مقام و وجاهت و برتری فروشی در اجتماع میگردد . سده ها حکومت ، در برابر آرزوهای مردم ایستاده بود ، وانسانها ، انسانهای آرزومند بودند ، وبرآوردن آرزوها ، بستگی به لطف و عنایت و بزرگواری حکومت داشت . سفارش و نصیحت و پند به ملوك و

خلفاء و امراء ، بیان رابطه آرزوئی میان مردم و حکومت بود . ولی انسان آرزومند ، جای خود را به انسانِ خواهنده میدهد . وحکومت از این پس در برابر خواستهای مردم ایستاده است .

مردم ، دیگر منتظر لطف و عنایت و بخشش و بزرگواری روسا و رهبران و حکومت و خدا نیستند ، بلکه خواستهای خودرا ، حق خود ، و بر آوردنش را تکلیف حکومت میدانند . انسان دیگر ، آروزی رسیدن به مقصد ندارد ، بلکه میخواهد به مقصد برسد . انسان دیگر آرزوی رسیدن به سعادت نمیکند ، بلکه سعادت را به عنوان حق خود دراین گیتی میخواهد . انسان ، بجای آرزوی رسیدن به حقیقت ، خواهان علم از حقیقت به عنوان حقش میباشد ، ودیگر حکمت بالغه را نمی پذیرد .

این حق اوست که مالك باشد ، خانه داشته باشد ، سعادتمند باشد ، این حق اوست که حقیقت را بداند و به حقیقت برسد . حق به سعادت و ثروت و خوشی و خود و جهان دارد . و این ، چیزی برضد ایمان دینی اش نیست ، بلکه نتیجه ضروری و منطقی و روانی همانست .

در آرزو کردن ، ایمان به خدای مقتدر یافت . و دراین ایمان به خدا ، فکری نهفته و تاریك بود که از نظر پنهان بود . در ایمان به خدای مقتدر ، این فکر ، نهفته بود که « خواست خدا » ، « علت » است . آرزو ، که بر پایه قبول سستی و ناتوانی خود انسان بنا شده بود ، این فکر را که « خواست ، علت است ، یا اندیشه ، علت است » به تاریکیهای ژرف انسان تبعید کرده بود . هر گاه که انسان بطور ناگهان و برق آسا نگاهی به این ژرف خود ، یا به آنچه عرفا نقطه میانه انسان میخوانند ، به بیخودی خود میانداخت ، و یا آنچه را ایرانیها سروش میخوانند و آنچه را ما امروزه وجدان آزاد میخوانیم) ، متوجه وارونه شدن همان عبارت دین میشد .

دین به او گفته بود که خدا ، انسان را به صورت خود ساخت ، لی وجدان او همان مطلب را بزبان خود میگفت که انسان ، خدا را به صورت خود ساخته است . و درواقع هر تصویری از خدا ، آفریده وجدان انسانیست ، چون خدا

صورتی ندارد . و ایمان به اینکه خواست خدا ، علت است ، در زبان وجدان ، یقین به این بود که خواست و اندیشه انسان به طور کلی ، علت است . یك اندیشه با اندیشه و واقعیتی که بدنبالش میآید ، رابطه علی دارد .
واقعیتی که بدنبال اندیشه و خواست انسان میآید ، معلول اندیشه و خواست اوست . با بازگشت به وجدان آزاد ، انسان ناگهان یقین پیداکرد که خواستن او ، علت تحقق خواسته هایش هست . فکر او ، علت تولید واقعیت است .
در وجدان ، همان ایمان دینی به خدای مقتدر ، ناگهان تبدیل به مفهوم « انسان مقتدر » میشود . ناگهان یقین به خود ، جای ایمان دینی را میگیرد و ازآن زائیده میشود . انسان مقتدر ، از زهدان خدای مقتدر زائیده میشود ، یا به عبارت دیگر ، خدای مقتدر ناگهان تحول به انسان مقتدر می یابد . بخاطر همین قدرت بود که خدا را می پرستید ، اکنون به خاطر همین قدرت ، خودرا میپرستد . و انتقاد عرفا از تصویر خدای مقتدر نتیجه بینش به ضعف این تصویر از خدا بود. و به همین علت بود که ایرانیان ، در سیمرغ ، خدای مهر میدیدند ، نه خدای قدرت .
پرستیدن قدرت در خدا ، پرستیدن قدرت بود ، نه پرستیدن خدا . مردم ، روزگاری به خدا ایمان داشتند ، چون در خدا ، اندیشه و خواست ، علت ضروری واقعیت یابی آرزوها بود . در خدا ، خواست و واقعیت ، مساوی باهم بودند ، در خدا ، اندیشه و واقعیت ، مساوی باهم بودند . و این گوهر یقین به خود است . آنچه من میخواهم ، من میتوانم . آنچه من میاندیشم ، من میتوانم بکار بندم .
این خرد کاربند بود که کلید همه قفلها بود . در خرد کاربند جمشیدی ، یقین بود . خرد و خواست جمشیدی ، همین گونه خرد و خواست بود. در شاهنامه میآید که جمشید میگوید آنچه من با خردم میخواهم ، میتوانم . واین یقین پهلوان از خودش هست .
در اندیشه و اراده ، این ویژگی بطور ضروری هست ، نه اینکه این ویژگی فقط در اندیشه و اراده خدای مقتدر باشد که ایمان ، آفریده بود . این اندیشه

و اراده است که بر واقعیات چیره میشود و آنهارا آنگونه و آن اندازه تغییر میدهد تا طبق آرزو بشوند . اندیشه و اراده ، به خودی خود میتوانند برهرج و مرجی که در واقعیات و پیش آمدها هستند ، قواعدی تحمیل کند که نیاز به آرزو از بین برود . انسان ، از آرزو کردن ملول و خسته شده است .
سعادت و حقیقت و برداشتن محصول کار خود و عمل نیك و رسیدن به غایت ، تصادفات بی قاعده و بی حساب نیستند ، بلکه اندیشیدن و خواستن در انسان ، میتواند آنهارا معلول شرائطی کند که واقعیت پیداکنند . با روش و سیستم میتواند به سعادت اجتماعی برسد ، وبه حقیقت دسترسی پیداکند .
اینست که ایمان دینی که در اثر آرزو ی انسان سبب پیدایش تصویر خدائی مقتدر شد ، زهدان پیدایش یقین به خود شد . در وجدان آزاد ، خدائی که روزگاران دراز ، انسان را به صورت خود میآفرید ، تغییر جهت در تساوی داد ه میشود و درمی یابد که اوست که صورتِ خدا را ، به صورت خود آفریده است .
قدرت پرستیِ انسان ، هزاره ها در خدا ، عشق خودرا به قدرت ، پرستیده بود . و بر اساس همین عشق به قدرت است که امروزه همه میخواهند حکومت بکنند . و آنها که میخواهند ایمان دینی را نجات دهند ، متوجه این خطر شده اند که همان خدائی را که میپرستند ، حامله به انسان قدرت پرست هست ، و چون نمیخواهند چنین انسانی زائیده شود ، ازاین رو قائلند که خدا هرگز نمیزاید و هرگز نزائیده است و انسانی که پیدایش یافته است بی مادراست .

یك سازمان نمیتواند
هم سعادت دینوی ،
و هم سعادت اخروی
را باهم تأمین کند

با بنیادگذار سلسله پادشاهی ساسانی بوسیله یك آخوند زرتشتی ، یکی از بزرگترین وراثتهای گرانبهای تاریخی ـ حکومتی ایران ، که ریشه در اسطوره های آفرینش ایران داشت ، درهم نوردیده شد . تا آن زمان ، تصویر حکومتِ آرمانی ، که اسطوره جمشید در بر داشت ، و سرمشق سیاسی مردم بود ، حکومت ، برای تأمین سعادت دنیوی (گیتائی) مردم بود . و این همان حکومت لائیك میباشد ، که ما در اندیشه حکومت جمشیدی داشتیم .
پس از ناپدید شدن مفهومِ « جان » ، و پیدایش دومفهوم متضادِ « روح » و «جسم » ، دو گونه مفهوم متضادِ سعادت ، پیدایش می یابد . از آن پس ، حکومت و سازمان دینی(تاریخی و عینی) ، تضادی ذاتی و آشتی ناپذیر باهم دارند ، وآن اینست که ساختار حکومت ، از هدف تأمین سعادت دنیوی مردم معین میگردد ، و ساختارِ سازمان دینی ، از هدف تأمین سعادت اخروی معین میگردد .
با پیدایشِ تدریجی تضادِ مفهوم روح و جسم در تاریخ ، که در تفکرات مانی به اوج خود رسید ، دو دامنه از تجربیات و آرمانها و ارزشهای انسانی ،

در تضاد باهم قرار گرفتند، که در دومفهوم روح و جسم دسته بندی میشدند. هرچند ادیان هرکدام « پیوند موقت روح و جسم » را بشیوه ای دیگر تأویل میکردند، ولی تضادِذاتی آن دو ، بجا میماند. این گونه پیوند ها را در زبان پهلوی « گمیختگی » میگویند ، که اختلاط دو چیز متضاد است که باهم هیچگاه نمیآمیزند، و هرگز یکی نمیشوند ، ولو آنکه در ظاهر ، یکی مینمایند.

درنخستین تفکرات ایران ، روان و تن ، با هم هیچگونه تضادی نداشتند ، و « جان » ، آمیزش و یگانگی آن دو باهم بود ، و با مفهومِ همین جان است که میتوان آرمان و هدف حکومتی جمشیدی و حکومت لائیک را فهمید.

به همین علت نیز هست که « حواس جسمی » ، در داستان نخستین انسان ایرانی ، به عنوان فریبنده ، نمودار نمیشوند. در تئولوژی زرتشتی هم کم کم این تضاد میان روح و جسم نمودار میگردد ، وطبعا مفهوم سعادت ، که در آغاز، بر پایه مفهوم جان ، و یگانگی تن و روان در جان قرار داشت ، وحدت خودرا از دست میدهد ، و دوگانگی و تضادش ، ساختار حکومت ، و سازمان دینی آخوندی (موبدی) را تا اندازه ای عوض میکند.

آرمان مردم از حکومت ، در اثر اعتقادشان به قداست زندگی (جان)،حکومت جمشیدی بود. حکومت آرمانی مردم ، حکومتی بود که بر بنیاد خرد انسانی ۱ ـ همه گونه دردها را از جان یا زندگی انسانی در گیتی (دنیا) بزداید ۲ ـ زندگی را بطور مثبت در گیتی بپرورد.

در شاهنامه اشاره ای بدان میشود که جمشید ، نخستین کسیست که خانه را با بکار گرفتن دیوها ، ساخت ، و ما این سخن را سرسری میخوانیم و ازآن میگذریم. ولی در ویده دات (در اوستا) ، آخوندهای زرتشتی به رغم دستکاری اسطوره نخستین جمشید ، رد پای پیشین این داستان را در دسترس ما میگذارند.

جمشید ، تصویرِ نخستین « رهاننده از دردها » در ذهن ایرانی بوده است. و خانه ساختن ، تعمیمی از همین فکر است که با خانه ، جان انسانی را از گزند

نگاه میدارد و میپرورد . آخوندهای زرتشتی میخواسته اند این نقش رهانندگی از درد را ، از جمشید به اهورامزدا انتقال دهند ، و در انجام این کار، دچار تناقض شده اند، و با کشف این تناقض ، میتوان به اصل اسطوره ، و تصویری از جمشید که هنوز دست نخورده ، پی برد . از این رو در این داستان ، این اهورامزداست که در آغاز آفرینش ، خاك را با پایش میکوبد و میمالد و گل میکند و به جمشید یاد میدهد که برای خانه ساختن چگونه باید خشت ساخت ، در حالیکه این کار خود جمشید بوده است . به هر حال می بینیم که خانه ساختن در این گیتی ، نخستین کار جمشید و یا کاری خداوندانه است . واین ، با داستان آدم و حوای توراتی و قرآنی تفاوت دارد که آنها از بهشت به خرابه جهان رانده میشوند تا در رنج و درد زندگی کنند . سعادت در بهشتی است که از آن در اثر نافرمانی ، رانده و تبعید شده اند، و فقط با فرمانبری کامل از خدا میتوانند آن سعادت را باز یابند . آباد کردن گیتی برای بی گزند ساختن جان و پروردن جان ، در جهان بینی ایرانی، برترین کار است .و گیتی ، خانه اوست ، و واژه « خانه » که از ریشه « کَندن » است ، معنای « چشمه » دارد ، و در واقع خانه ، چشمه زندگیست ، واز سوئی می بینیم که در شاهنامه ، « خانه ساختن » ، به معنای « آراستن جهان » میآید (در داستان کیکاوس) .

ساختن خانه ، ایجاد نظم جهانی است . پس خانه که از یکسو معنایش چشمه ، و از سوئی دیگر، معنایش « استوار کردن نظم در گیتی » میباشد ، بیان آنست که نظم سیاسی و اجتماعی و حقوقی ، از خود انسان میجوشد و میزاید . یا بسخنی دیگر ، وجدان انسان ، با پیدایش نظم و آراستن جهان ، کار دارد . پیش از اینکه از داستان ویده دات دور شویم ، بجاست که نکته ای باریك یاد آوری شود که با داشتن این روایت از جمشید ، میتوان شناخت که اتهام منی کردن جمشید که دست پخته موبدها بوده ، و در شاهنامه آمده ،جعلیست ، چون این جمشید است که همه بشریت را از زمستانی که اهورامزدا میآورد ، پناه میدهد ، و آخوندها نا آگاهانه اهورامزدا را خدای

دردآور میسازند ، حتی جمشید است که در پایان این داستان ، با پذیرفتن زرتشت در جمکرد ، زندگی جاودانی میبخشد ، و دیگر هیچ خبری از اتهام منی کردن و طرد او نیست . در واقع جمشید به مقام همکاربا اهورامزدا ، تعالی می یابد . مقصود اینست که در روان وخرد مردم ایران ، آرمان حکومتی ، همیشه حکومتی بوده است که مردم را در این گیتی از دردها برهاند، و زندگی آنهارا در همین گیتی بپرورد . و این چیزی جز حکومت لائیك نیست . واین اندیشه بزرگ ، که جوشیدن مستقیم نظم از وجدان خود انسان باشد ، با مفهوم « فر » نیز پیوند خورده است (فرّ در پهلوی ، به خویشکاری ترجمه گردیده است ، یعنی کاری که مستقیم از گوهر خود انسان پدیدار میشود) سپس از سازمان دینی و از سازمان حکومتی ، تحقیر و مورد نفرت قرار داده شده است .

با یکی از پدیده هائی که در بررسی شاهنامه به آن زود آشنا میشویم ، اینست که « هراسِ شگفت انگیزی از مُردن یا نبودن شاه » هست که بلافاصله به خیزش هرج و مرج و ویرانی و بیسامانی میکشد . نظم هست تا لحظه ای که حاکم هست . و این حاکمست که سرچشمه اصلی نظمست . آنچه ضامن وجود نظمست ، شاه یا حاکمست ، و با نبودن او ، جامعه در یك آن ، نظامش را به کل از دست میدهد . واین پدیده ، بارها با تصویرِ « پیدایش و برخاستن اژدها » ، نموده میشود .

اژدها ، نماد « پُر یا چندسری » است . از هر سوئی ، سری یا حاکمی ، افراخته میشود . همه ، سر میشوند . این خیزش نیروهای بی اندازه که نا گهان آزاد میشوند ، با هم پیوند نمی یابند، بلکه هر یك برضد دیگریست و طبعا به نابودی و تنگنای اجتماع میکشد . این اندیشه ، که درست برضد مفهوم فرّ انسانی و خودجوشی نظم از مردمست ، و درشاهنامه میتوان آنرا دید، نتیجه تبلیغات قدرت حاکمه سیاسی است .

نباید فراموش کرد که مفهوم حکومت امروزی ، از تحول مفهوم شاه پیدایش یافته است . هزاره ها شخص شاه ، تجسم ایده حکومت بوده است . خود واژهِ

« خشترا » که هم معنای « شاه » میدهد و هم معنای « شهر » و هم معنای « حکومت » و « امپراطوری » میدهد ، این تحول را میتوان دریافت .
همه ویژگیهای مفهوم حکومت ، و تمرکز تصمیم گیری سیاسی در حکومت ، و سایر ویژگیهای حکومت ، درست در تصویری که مردم از شاه داشته اند ، روئیده و گسترش یافته است . و فقط استحاله « شخص » به « ایده » ، یا شاه به حکومت ، نشان میدهد که چگونه سنت سلطتنی، سنت حکومتی میگردد ، و پوسته شخص اش را که هزاره ها با آن همراه بوده است دور میریزد . اینست که ما بسیاری از ایده های حکومتی را از « آرمانی که مردم از شاه » داشته اند ، میتوانیم بیابیم .
جدائی سازمان حکومتی ، به عنوان سازمانی مستقل و خودکار ، که سر پای خود میایستد (تشکیلات اداری مستقل و خود کار) و جدا از « شخص شاه » میباشد ، پدیده ایست که در این اواخر ، در تاریخ نمودار شده است . وگرنه هزاره ها تاریخ ، با تساوی « شخص » با « ایده »، یا « حکومت با شاه » ، کار داشته است . عبارت لوئی چهاردهم که حکومت ، منم ، یك اصل کلی بوده است . مسئله ما ، مسئله ، جدا کردن حکومت از همان « من است » ، نه نابود کردن اندیشه حکومت با « من » ، باهم . دشمنی ما با آن من ، نباید این ساختارو ایده حکومتی را که با آن پرورده شده ، دور بریزد .
و درست جدا کردن همین دو مفهوم حکومت وشاه (یا ایده از شخص) و واقعیت بخشیدن به آن از دید سازمانی ، درست به علت تاریخی بودن هردو ی این مفاهیم ، بسیار دشوار است . شاید اندیشمند ، بتواند آنهارا بطور منطقی و آسان در مغزش از هم جدا سازد ، ولی جدا ساختن روانی وتجربیات عاطفی متناظر آن دو مفهوم در روان ، زمان میخواهد .
به هر حال ، شاه ، مظهر « کل اجتماع » یا « اجتماع در کلیتش » بود . در او این اندیشه تجسم می یافت که یك خواست یا آگاهی باید کل اجتماع را در وحدتش معین سازد . و همین جا مسئله « خودجوشی وجدانی فردی » و تضاد آن با « خواستی که باید کل اجتماع را در بر گیرد » ، یا « وجدان »

و « دین عـمومی » طرح میگردد . و از همین جا ، دوئی و تضادِ اخلاق و قانون از سوئی ، و وجدان فردی و دین عمومی ، کم کم پدیدار شده است .

در شاهنامه می بینیم که این شاه یا حکومتست که به هرکسی و هر چیزی در جامعه « جائی در خورش معین سازد » . و جایگاه هر چیزی و هرکسی را در اجتماع معین ساختن ، همان تعیین نقش همه افراد و چیزها در اجتماعست . هر کسی و هر چیزی ، به خودی خودش ، جا و نقشش را در اجتماع نمی یابد ، بلکه این حکومت است که آنرا مـعین میسـازد . در واقع ، اندیشهِ حکومت ، بر بنیاد بدبینی به « فرّ و خودجوشی وجدان »(به عنوان اندازه گذار و اندازه سنج) و « هرکسی جای خود را خود به خود میجوید و می یابد » ، قرار دارد . همانسان اندیشهِ « دین عـمومی » بر همین بدبینی قرار دارد . به هر چیزی جائی دادن ، اندیشه ای نیست که طبق هوی و هوس و خودکامگی شاه ، انجام داده شود ، بلکه این ویژگی ، از آن حکومتست ، ولو شاهان آنرا نا هنجار بکار برده باشند . این اندیشه حکومتیست ، که در شخص شاه نمودار شده است ، و درست این اندیشه حکومتی ، امروزه از شاه یا هر شخصی دیگر، به سازمان سیاسی (حکومت) انتقال می یابد .

حکومت ، هرکه میخواهد باشد ، ملت باشد یا شاه یا دیکتاتور یا ولایت فقیه و امام ، آنچه را به کلیت اجتماع بر میگردد ، میخواهد و می باید معین سازد . این ویژگیها که در ایده آلهای شاهی یا شاه ایده آلی ، رشد کرده اند ، ویژگیهای حکومتی هستند ، و به شخص شاه یا رژیم شاهی بر نمیگردند ، از این رو ، اینها سنت باارزشِ سیاسی ما هستند .

مثلا در گذشته گفته میشد ، دوشاه در اقلیمی نگنجند ، وامروزه گفته میشود که در هرجامعه ای باید یك حاکمیت باشد . پس معلوم ساختن « یك تصمیم برای کل اجتماع » یا « معلوم ساختن آگاهی واحد برای کل اجتماع » دو نقش بودند که در اثر همین بدبینی به خودجوشیِ وجدان انسانی ، از سوی حکام سیاسی و راهبران دینی، یا از حکومت و دین ، از انسان غصب میشدند .در دموکراسی ، این دوتائی ، در همه دامنه ها بر میخیزد .

نه تنها دوتائی « حکومت » و « ملت » ، بر میخیزد ، بلکه دو تائیِ « دین عمومی و عینی » و « وجدان فردی » ، به سود وجدان فردی ، از میان بر میخیزد . در اثر آن بدبینی ، تئوریهای سیاسی و حقوقی و اجتماعی ، که استوار بر دوتائی بودند ، پدید آمده بودند . حکومت ، غیر از ملت بود ، و در برابر ملت میایستاد . دامنه عمومی غیر از دامنه فردی و خصوصی بود ، و قانون و نظم سیاسی ، غیر از اخلاق بود . در زیر پوشش این دوتائیها ، این عقیده و باور نهفته بود ، که خودجوشی اجتماعی ، منفیست ، و اساسا اگر جامعه به حالِ خودش گذاشته شود ، به هرج و مرج و فساد در ارض میکشد .واگر چنانچه آن خود جوشی، منفی هم شمرده نمیشد ، ولی کفایت کار را نمیکرد ، و حکومت و قانون و دین عمومی (سازمان دینی)، باید متممش بشوند(که هنوز در تئوریهای حکومتی و اندیشه سازمان های دینی ، استوار بجای مانده است) .

با تزلزل این دوتائیها ، که دموکراسی خط بطلان روی آن کشید ، و حکومت را مساوی با ملت گذاشت ، خودجوشی اجتماعی ، نه تنها از حالت منفی بیرون آمد ، بلکه نقش مثبت و بینادی نیز به خود گرفت . از این پس در اثر « یقین به خودجوشی وجدان مردم » بود که برنامه کار عوض شد . هرج و مرج بدین گونه توجیه شد که موانع تاریخی ، از تشکل و تفاهم و هم آهنگی آنها جلوگیری میکنند ، و خودجوشی ها ، نیاز به پیداکردن کاریزهائی دارد که به نظم وهم آهنگی برسند ،.وگرنه هرج و مرج ، در گوهرِ خودجوشی انسانها نیست . این بود که در این دو سده ، اندیشه هائی در لیبرالیسم و آنارشیسم ، ارزشِ این ویژگی خودجوشی را به حد افراطی بزرگ ساختند . ولی این غلو و اغراق ، در برابر تحقیر و سرکوبی آن ذر هزاره ها ، هم مفهوم و هم لازم و ضروری بود .

در زمانی که حکومت ، کل اجتماع یا اجتماع را در کلیتش معین میساخت ، میان اخلاق و قانون (و نظام سیاسی) شکاف افتاد . حتی بجائی رسید که تدبیر و مصلحت حکومتی ، میتوانست همه آرمانهای اخلاقی را بکنار نهد ،

تا پیروزی سیاسی و حکومتی را تأمین کنند .

درست کیکاوس از سیاوش ، همین را میخواهد که برای مصلحت سیاسی ، پا روی آرمانهای اخلاقی و فرهنگیِ ایران بنهد ، ولی او نمی پذیرد ، و تراژدی سیاوش از همین جا آغاز میگردد. او میان مصلحت سیاسی و اخلاق ، اخلاق را بر تری میدهد ، و فراموش نشود که عامه مردم هنوز در چهرهِ حسین ، این اصل اخلاقیِ سیاوشی را ، بزرگ میدارند ، وبه همین علت میتوان دید که سیاوش ، « اصل اعتراض ملت بر ضد همه مقتدران و سیاست بازیها » بوده است ، و این هم سنت سیاسی ماست ، که حاضر نیست معیار اخلاقی را قربانی مصلحت سیاسی و بازیهای ماکیاولی گونه در سیاست کند ، وازاین ویژگی ایرانی ، آخوندهای شیعه تا کنون به سود خود بهره برده اند ، ولی رو شنفکران ما هنوز ازآن غافلند .

تصرف و دستیابی دو باره به داستان سیاوش در ادب و هنر (تئاتر و موسیقی)و بسیج ساختن آن ، برای بیدارساختن فرهنگ سیاسی ایران ، بُعدی بسیار ژرف دارد . با دوتا شدن ها (حکومت ـ ملت ، دین عمومی ـ وجدان اخلاقی ، قانون ـ اخلاق ، ....) ، اخلاق ، نظم درونی فردی میشد ، که در رفتار خصوصی او جلوه میکرد . دین ، کار خلوت فردی با خدایش میشد . اخلاق ، تراوش درونی بود و با باطن و نیت کار داشت . و حکومت چون خودرا با ملت ، عینیت نمیداد ، خواه ناخواه به «خودجوشی نظم از وجدان » ، اعتمادی نداشت . باور داشت که اگر اجتماع (ملت) به حال خود گذاشته شود ، خودجوشی ، به نظم و هم آهنگی نمیکشد ، بلکه به هرج و مرج میکشد ، و شاید در باطن هم ازآن میهراسید ، که اگر آن خود جوشی مردمی ، به خود گذاشته شود و به سامان و یگانگی انجامد ، ضرورتی به وجود دولتمداران و شریعتمداران نباشد .

قانون و فرمان ، معیار یا قاعده ای بود که از خارج با فشار ، نظم را بر قرار میساخت و تحمیل میکرد و حق داشت . این بود که حکومت ، این بدبینی خود را به ویژگیِ « سامان دهی خود جوش مردم از وجدانشان » ، روز به روز

میافزود . به خود گذاشتن ملت ، مساوی با نفی و طرد نظام سیاسی و حقوقی بود . همچنین دینِ حاکمِ عینی ، به خودجوشی اخلاقی و حقوقی مردم ، همان گونه بدبینی را داشت ، و بر این کمبود مردم بود ، که سازمان دینی و شریعت و فقه ، ضرورت و حقانیتِ وجود ی پیدا میکرد . ولی پیدایش دموکراسی متلازم با نفی همه این دوتاگرائیها بود .

حکومت نه تنها باید مساوی با ملت ، بلکه از ملت باشد (حکومت باید ملی و مردمی باشد نه الهی) ، بلکه باید از ملت و برای ملت باشد . همانگونه ، اخلاق و قانون (نظم سیاسی) دو سرچشمه متفاوت و متضاد ندارند ، بلکه هر دو از وجدان انسانها سرچشمه میگیرند . همچنین دین عمومی و وجدان عمومی نه تنها باید عینیت با وجدان افراد ، دراثر تحمیل ، داشته باشد ، بلکه عقیده و ارزشهای اخلاقی و آگاهی اجتماعی ، باید از وجدان تك تك مردم بجوشد .

حکومت لائیك در غرب ، در نهان ، پیدایشی حکومتی بر مفهومِ « جان » بود ، که میان تن و روان ، هیچگونه تضادی نمی یابد ، ولی آشکارا ، پیدایش حکومتیست بر مفهوم جسم و حواس جسمی و طبعا سعادت دنیوی ، در تضاد با مفهوم روح و سعادت اخروی و روحی .

حکومت لائیك در ساختارش ، این شکافتگی میان سعادت دنیوی از سعادت اخروی و دوتائی بودن آنها ، و طبعا مسئله بریدگی و تضاد این دو سعادت ، و بریدگی دو گونه تجربیات در زندگی انسانی را نیز دارد . تجربیات در باره هر پدیدهِ غنی انسانی و اجتماعی بطور کلی ، مثل « زندگی » ، هیچگاه در یك مفهوم ویا دریك تعریف ، نمی گنجد ، بلکه نیاز به مفهوم متضادش ، یا نیا ز به مشتی از تأویلات گوناگون دارد .

بدینسان چنین پدیده ای ، با کاربرد دو مفهوم متضاد باهم ، شناخته میشود ، و با رویکردِ به هردوی این مفاهیم ، میتوان به آن پدیده پرداخت . طبعا پیدایش دومفهوم متضاد روح و جسم ، در برخورد با پدیده زندگی ، در تاریخ تحولات فرهنگی و فکری ، نشان درك غنای زندگی بود .

ولی از سوئی دو مفهوم متضاد ، تبدیل به دو وجود متضاد در انسان ، که بطور موقت باهم گمیخته اند ، شد ، واز سوئی به برتری یابی ارزش ِیکی ، از این دومفهوم ، و طبعا یك وجود بر وجود دیگری ، کشید . و این برتری دادن ارزش ِ قسمتی از تجربیات ، بر قسمتی دیگر از تجربیات ، که همزمانش برتری دادن وجودی بر وجودی دیگر (روح برجسم) در زندگی ِواحد انسانی میشد ، در زندگی ، به جنگ میان دو گونه حاکمیت ، میکشید .

زیستن ، موقعی ممکن بود که یا جسم بر روح برتری و حاکمیت بیابد ، یا وارونه اش . ویا در موارد افراطی ، به نابود ساختن یك وجود ، برای ناب و پاك ساختن وجودی دیگر ی میکشید . نیمی از تجربیات زندگی ، ناپاك و نجس و منفور میشدند ، و نیمی دیگر ، ایده آلی و متعالی ساخته میشدند .

اگر چنانچه « تجربیاتی که در زیر مقوله جسم ، گرد آوری شده بودند » ، تابع و محکوم ِ « تجربیاتی که در زیر مقوله روح گرد اوری شده بودند » میگردید ، سبب عصیان همیشگی محسوسات و جسمانیات و سوائق ، بر ضد روح و ایده آلها و آنچه متعالیست میشد . و طبعا متضاد ساختن ارزش آن دو گونه تجربیات ، وقتی سبب نا بود ساختن یك ضد ، برای ناب ساختن دیگری میگردید ، بدون ضدش ، هویت خودش را از دست میداد ، و بدینسان ، ضدی را که در خارج ، نابود ساخته بود ، باز به اجبار در درونش ، ایجاد میکرد ، ولی آن ضد درونی را ، همیشه انکار میکرد ، و به زور ، نادیده میگرفت . نابود ساختن ضد در خارج ، به دروغشدگی و ریا در درون میکشید ، و این دو ، متلازم هم بودند .

پیدایش مفهوم جسم و روح به خودی خود ، ارزشمند و ضروری بود ، ولی وجودی از هر کدام این دو مفهوم ، ساختن ، در واقع گنجانیدن دو وجود متضاد (روح و جسم) در یك وجود واحد (زندگی = جان) بود .

زندگی را میشد در شناختن همزمان این دو ، و دادن ارزش برابر به هر دو ، و پرداختن یکسان به هردو ، پرورد ، وهمیشه آن دو را به عنوان دومفهوم یا دو مقوله یا دوبعد از زندگی ِواحد گرفت ، نه دو وجود متضاد .

تبدیل تضادِ مفهومی، به تضاد وجودی روح و جسم ، سبب نفیِ وحدتِ زندگی میشد . در واقع ، یك حکومت حقیقی ، با این وحدت زندگی ، که ایرانیان پیش از زرتشت ، جان می نامیدند کار دارد ، نه با جسم و دنیا و سعادت دنیوی ، که در آغاز نقطه ثقل حکومت لائیك در غرب بوده است ، و هنوز بارِ سستی های آن را به دوش میکشد .
برتری دادن ارزش روح به جسم (وسعادت اخروی و ملکوتی ، بر سعادت دنیوی و جسمی) که هم در مسیحیت هست و هم در اسلام ، سبب آسیب زدن به زندگی میگردد .
زندگی را نمیشود در روح و جسم از هم پاره کرد ، ولی میتوان با کار برد این دو « مفهوم » ، آنرا بهتر شناخت ، و بهتر به آن پرداخت . چنانکه هنوز در فلسفه و فرهنگ آلمان ، کلمه روح (Geist) ارزش مفهومی خود را دارد ، و آنچه را ملل دیگر غرب ، علوم اخلاقی یا انسانی می نامند ، آلمانها « علوم روحی یا روح » می نامند ، و فقط مفهومیست برای نشان دادن یك مشت تجربیات انسانی، که در تضاد با مشتی دیگر از تجربیات انسانی قرار میگیرند . ولی معمولا در تاریخ ادیان (اسلام و مسیحی) ، این دومفهومِ متضاد ، به دو گونهِ « وجود متضاد » کشیده شده اند . و روح ، وجود حقیقی و جاوید (من امر ربی ، یا نفخه ای که خدا دمیده است) شناخته میشود ، و جسم ، وجود پست و خاك و لجن و غیر حقیقی و فانی .
خواه ناخواه ، سعادت این دو گونه وجود ، با هم فرق دارند و در نهایت ، متضاد با همند . سده ها در تاریخ ، تضاد این دو مفهوم ، بیشتر چشمگیر بود ، وطبعا به فخر آمیز سازیِ فقر ، وپذیرش بدبختی ، و رضا به تقدیر ، و ریاضت و زهد از سوئی ، و زندگانی ریا آمیز از سوئی دیگر ، و اغراق در شهوت رانی و کامرانی میکشید، که پیامد مستقیم پاره کردن زندگی به دو وجودِ جسم و روح است .
ولی « زندگی » در خودش ، این تضاد مفاهیم ، و یا پارگی در دوگونه وجود را نمیشناسد ، و با تضاد ذهنی و مفهومی ، شکافتگیِ زندگی را نمی

پذیرد .

خواه ناخواه انسان ، هم سعادت دنیوی (سعادتمند بودن در جسمانیات و حواس و سوائق) و هم سعادت روحانی (یا اخروی یا سعادت روحی در همین دنیا) را با هم میخواهد ، و هیچگاه برای رسیدن به سعادت اخروی یا آخرالزمانی ، از زندگیِ نقد جسمانی و حسی ، صرفنظر نمیکند .

حکومتگریِ سازمان دینی ، که استوار بر اندیشه برتری روح بر جسم ، و تأمین سعادت اخروی در رتبه اول است ، خواه ناخواه به سعادت دنیوی و جسمانی ، کمتر بها میدهد ، و سعادت دنیوی را ، تابع سعادت اخروی میسازد .

حکومت لائیك با برتری دادن به سعادت دنیوی و جسم و حواس و سوائق ، کار خود را آغاز کرد ، برتری خود را در این ارزش دهی ، در میان مردم بدست آورد . خواه ناخواه ، سازمان دینی ، یا آنکه سازمانی در درون سازمان حکومتی گردید ، یا بکلی از جامعه با زور ، زدوده شد (که این راه حل در پایان دچار شکست گردید) .

اگر سعادت دنیوی و سعادت اخروی ، بطور متوازی و یك سان پذیرفته شود ، یا در واقع به روح و جسم یك ارزش داده شود ، آنگاه سازمان دینی و حکومت سیاسی ، باید به عنوان دوقدرت مساوی باهم ، در جامعه حاکمیت داشته باشند ، که از دیدگاه حقوقی غیر ممکنست و در مقوله « دو سلطان در اقلیمی نگنجند » قرار میگیرند ، یا باید یك سازمان در سازمان دیگری و تابع سازمان دیگری قرار گیرد .

یا سازمان دینی باید در سازمان حکومتی جا گیرد ، و یا سازمان حکومتی در سازمان دینی جا گیرد . واین بسته به آنست که جامعه ، آگاهانه و باصراحت و قدرت ، برتری ارزش جسم بر روح یا روح برجسم را بپذیرد .

ولی با مفهومِ « جان » ، که تضاد روح و جسم را در خود نپیذیرفته ، و روان و تن ، با هم دورویه یك گوهرند ، حکومت ، با تأمین و تضمین سعادت دنیوی ، امکانات آفرینش سعادت روانی را در دسترس هرکسی میگذارد ، تا

بنا بر وجدان خود ، آنرا بجوید و بیافریند .
از آن پس سازمان های دینی ، تصویر خود را از سعادت روحی و یا اخروی ، بی هیچ اکراه و اجباری ، در اختیار انسانها میگذارند ، چون گزینش سعادت روحی و روانی ، فقط در آزادی کامل وجدان ، ممکنست ، و نیاز به طیف و تنوع بی نهایت دارد . سعادت ، غیر از کامگیری و شادی و خوشیست ، و واقعیت پیچیده تریست که تعیین و گزینش و آفرینش آن ، تراوش وجدان فردیست . سعادت ، آرمانیست که در اثر اندیشیدن در خوشی و کامگیری پیدایش می یابد ، و میتواند بسیار متغیر و پیچیده و متنوع باشد .

وجـــدان آزاد و حکومت
بازگشت به اخلاق پهلوانی

زرتشت ، اندیشه نیک و گفتار نیک و کردار نیک را ، شالوده اخلاق میسازد ، ولی اوخودش هیچگاه فهرستی از اندیشه هاو گفتارها و کردار های نیک را نمیدهد . چرا ؟ این شیوه تفکر زرتشت ، به اخلاق پهلوانی در ایران باز میگردد ، و ما ردپای آنرا در شاهنامه فردوسی میتوانیم پیداکنیم . برای پهلوان ، نیکی ، اندیشیدن و گفتن و کردن به « هنگام » بوده است . نیکی ، در تکرار اندیشه ها و گفته ها و کردارها ، طبق یك معیار ثابت و مشخص خارجی و معلوم برای همه ، نبوده است . نیکی ، کاری و اندیشه و گفتارِ تکراری ، طبق یك با قاعده و معیار نبوده است . هر « هنگامی » ، یك پیش آمد و فرصت استثنائیست . دو هنگام ، که عین هم باشند ، وجود ندارند . بنا براین ، هر اندیشه و گفتار و کردار نیکی ، یك کرده و گفته و اندیشه استثنائی و بی نظیر است .« کار به هنگام » ، نیاز به معیار انفرادی و ویژه برای همان هنگام دارد . با هنگامِ انفرادی و بی نظیر و نادر ، فقط میتوان با معیاری انفرادی و بی نظیر و استثنائی ، روبارو شد . از این رو کار نیك کردن ، نیاز به نیروی آفریننده وجدان فردی دارد . بدینسان تفکر اخلاقی پهلوانی ، این پیامد را دارد که او باید معیارهای عادی و پیش پا افتاده و قواعد کلی و عمومی را کنار بنهد و دور بنیدازد . پـهلوان باید در داوری ، « خود بسا » باشد . او نیاز به قاعده خارجی ، و تماشاچی برای داوری کردن و

سنجش و ستایش یا نکوهش اعمالش ندارد . پهلوان ، سخنی دلیرانه نمیگوید ، یا اندیشه و کرداری دلیرانه نمیکند ، تا باآنها نزد مردم کسب افتخار کند . فخر و امتیاز و سبقت ، همیشه در کار مقایسه پذیر با دیگران ، امکان دارد. به همانسان او فقط از خود ، شرم میبرد ، نه از خدا و نه از اجتماع و نه از هیچگونه مرجع و قدرت خارجی .

با توجه به این افکار است که میتوان ، هفتخوان رستم را در ژرفش فهمید . او برای خود آزمائی ، و آمادگی برای رهاندن سپاه ایران از چنگ دیو سپید ،تنها هفتخوان را می پیماید ، تا در آن خود ، اندازه خودش باشد . او در هفتخوان ، تماشاچی ندارد ، یعنی کسانی نیستند که با معیار مشخص و روشن و ثابتی، اعمال اورا بسنجند و مقایسه و داوری کنند . او حتی نمیخواهد در هفتخوانش سرمشق و الگو و مثال اعلای کسی باشد . اعمال و افکار پهلوانی ، اعمال و افکاری هستند که فردیت و هویت ویژه پهلوان را معین میسازند ، و اینها را نمیخواهد نزد انظار عمومی بگسترد . بزرگ شدن و گوهر خود را گستردن ، باید انطباق بر اندازه ای داشته باشد که از ژرف وجدان فردی میتراود . او نباید در اعمالش و افکارش از معیار دیگری ، معین گردد .

در برابر این شرم از خود ، که استوار بر وجدان آزاد و آفریننده پهلوان است ، شرم انسان از خدا یا از جامعه ، به عنوان مرجع خارجی، قرار دارد که در داستان آدم در تورات و قرآن بیان شده است . « از آنکه » شرم می بریم ، او ، اندازه کارهای ماست ، یا اوست که معیار برای کارهای ما میگذارد . آنکه از خود شرم میبرد ، خود ، اندازه کردار و گفتار و اندیشه خود است . البته اگر خدا ، با دل انسان ، عینیت پیداکند ، آنگاه ، شرم از خدا ، شرم از خود میشود ، و در این راستا بود که عرفا تلاش میکردند ، ولی با این سخن ، شریعت و اخلاق و فضیلت های دینی را نفی میکردند، که شکل قواعد و میزان خارجی و عینی به خود گرفته بودند . خدای هرکسی ، در قلب هرکسی است ، هرکسی ، پیغمبر خودش هست ، یا هرکسی خودش آخوند و مرجع

فتوی است .
ما برعکس اسطوره آدم در تورات و قرآن ، در دو انسان نخستین ایرانی که کیومرث و جمشید بوده باشند و در اسطوره های ایرانی میآیند ، اثری از شرم بردن از خدا یا از مرجع دیگری نمی بینیم . خدای پیدایشی ، در خود هیچ ندارد که از آن شرم داشته باشد . از این رو هرچه در گوهر خود دارد ، آشکار میسازد . در آغاز شاهنامه در باره خدا میآید :
چو دانا ، توانا بُد و داد گر ازیرا نکرد ایچ پنهان ، هنر
دادگری و توانائی، آنست که هنرهائی که در گوهر است ، آشکار شود . واین یك اصلِ کلیِ خدای پیدایشی است . سیمرغ که نخستین بانو خدای ایرانست ، خدای پیدایشی است . او با امر ، خلق نمیکند ، بلکه خود ، در جهان پیدایش می یابد . و از آنجا که فراز کوه البرز ، جایگاه اوست ، می بینیم که در کوه ، در نشیمن سیمرغ ، نیاز به هیچگونه شرم نیست . در کوه که جایگاه سیمرغست ، نهان و آشکاری نیست . یا هیچ نهانی نیست که آشکار نباشد یا نشود . و زال هم نزد سیمرغ ، لخت و برهنه است . از این رو وقتی سام میآید تا فرزندش زال را پس بگیرد ، در آغاز به زال ، لباس می پوشاند . سام به زال میگوید :
بجویم هوای تو از نیك و بد از این پس ، چه خواهی ، همان میسزد
(بیان اینکه چون زال سیمرغی هست ، خواست او ، معیار نیك وبد است)
تنش را یکی پهلوانی قبای بپوشید ، ، از کوه ، بگذارد پای
فرود آمد از کوه و بالای خواست یکی جامه خسرو آرای خواست
خود سیمرغ نیز تا در کوه است ، لخت و برهنه و آشکار است ، ولی همیشه در فرود آمدن ، در ابر سیاه و تاریك ، فرود میآید (برای کمك در زادن رستم) سیمرغ به زال میگوید که هر وقت در خطر بیفتی ،
ابا خویشتن بر یکی پرّ من همی باش در سایه فرّ من
گرت هیچ سختی بروی آورند زنیك و زبد ، گفت و گوی آورند
برآتش برافکن یکی پر من ببینی هم اندر زمان فرّ من

که در زیر پرت برآورده ام　　　ابا بچگانت بپرورده ام
همانگه بیایم چو « ابر سیاه »　　　بی آزارت آرم برین جایگاه

بنا براین نزد سیمرغ ، که خدای پیدایشی است ، برترین صفت ، لختی و برهنگی و راستی است ، راستی ، روند پیدایش گوهری انسانیست نه یك حرفی که به فقط به زبان آید . پیدایش گفتارو اندیشه و کردار ، پیدایش و راستی است .

معیارهرچیزی ، پیدایشِ نیرومندیِ نهفته در گوهر خود همان چیزست . راستی ، به خود بودن و از خود بودن و اندازه خود بودنست . شرم ، متوجه معیار دیگری در پدیدار ساختن خود نیست .هر چیزی را نباید آنقدر پدیدار ساخت که فقط دیگری می پسندد ، و از پدیدار ساختن آنچه دیگری می نکوهد ، شرم برد . آنچه را که خدا یا جامعه یا هرمرجع قدرتی نمی پسندد و بی هنری میداند، پوشیدن و از او شرم داشتن ، برضداصل سیمرغیست . بلکه وقتی کسی ، گوهر خودرا ننماید و پنهان سازد ، باید از خود شرم ببرد .

مثلا گیاه ، نیروی بالیدن دارد ، واین نیرومندی را پنهان نمیسازد .

گیا رست با چند گونه درخت　　　ببالابرآمد سران شان زبخت
ببالد ، ندارد جز این نیروئی　　　نپوید ، چو پویندگان هر سوئی

گیاه ، سست نیست ، چون نمی پوید . این نیرو ، درگوهر اونیست .

تفکر ایرانی ، میان « بزرگی جوئی » و « رشگ و آز » فرق میگذارد . اینست که رشك بردن و پژهان بردن ، باهم فرق دارند . پژ هان ، همان غبطه خوردن است . بزرگی جوئی ، نیك است . هر انسانی باید بزرگی بجوید .کیومرث ، که نخستین انسان است ، ویژگی بنیادی اش ، بزرگی جوئیست . و اینکه او در آغاز ، در کوه جای میگیرد ، موءید همین معناست . البرز که معنایش « بزرگی بزرگیهاست » ، کوهست ، و کوه ، در اسطوره های ایرانی از زمین ببالا « میروید » . بزرگی با روئیدن کار دارد . بزرگی ، بلندی جستن رِویشی است .بزرگی ، رسیدن به چکادیست که در گوهر هر چیزی ، ود ر گو هر هر انسانی ، نهفته است ، واین « اندازه نهفته در انسان » است ، که

اندازه اوست ، که او میجوید ، یا باید بخواهد ، و این بزرگی اوست .بزرگی یا این اندازه نهفته در گوهر خودرا خواستن ، اصل نیکو ئیست . آز ، فزونتر از این اندازه ، خواستن است . و بزرگی خود را آشکار ساختن ، شرم ندارد . بلکه بیش از اندازه گوهری خود ، یا کمتر از اندازه خود ، از خود خواستن ، شرم دارد . وقتی انسان ، چیزی می نماید که نیست و نمیتواند هیچگاه بشود ، شرم آور است .

در پیکار کیومرث با اهریمن ، سراسر طبیعت ، با او همکاری میکنند ، و برضد اهریمن بر میخیزند . طبیعت ، برضد اهریمن است . چون اهریمن ، نمیتواند « پیدایش بزرگی گوهری هر چیزی » را بشکیبد . او نمیتواند بزرگی گوهری کیومرث را تحمل کند و به آن رشك میورزد . بیش از اندازه گوهری خود خواستن ، یا پیامدِ نشناختن گوهر خود است ، یا ناخشنودی ، با اندازه گوهری خود است . می بینیم که در شرم از خود ، این گوهر هر چیزیست که اهمیت دارد ، ومرجع و معیار اصلی است . شرم ، باید از پو شیدن گوهر خود باشد ، یا از بیش از اندازه گوهری خود خواستن ، و تلاش برای بیش از این اندازه شدن .

مهر ورزیدن و آفرین گفتن ، همه در همین راستا ، محتویات خود را معلوم میسازند .« بزرگی نهفته درهر چیزی » وقتی بالید ، باید آنرا ستود ، و به آن مهر ورزید . پیدایش آنچه در گوهر انسان پنهان است ، دوست داشتنی و ستودنیست . به گیتی باید مهر مهر ورزید ، چون هر چیزی در ان در حال پیدایشند . جهان و انسانها را باید دوست داشت ، چون جهان از یك سرشك ، پیدایش یافته است و انسان از یك تخمه پیدایش یافته است . برای این همه ، کیومرث را دوست دارند (زگیتی ، نبودش کسی دشمنا) . جهان و خودرا پروردن ، مهر ورزیدن جهان و خود است ، چون پروردن ، شکوفا ساختن است. پس از داستان کیومرث ، داستان هوشنگست . در این داستان می بینیم که از سنگ تاریك ، و در پیکار با مارسیه رنگ و تیره ، درست آتش و روشنائی ، زائیده میشود . آتش و روشنائی ، بزرگیست که در گوهر سنگ نهفته است

وبا تلنگری ، از این نهفتگی و تاریکی ، بیرون میآید . و هوشنگ بخاطر همین زایش بزرگی از گوهر تاریك سنگ ، جشن سده را میگیرد .

همینطور در داستان جمشید می بینیم که درواقع ، «مدنیتِ آرمانی » یا بهشت ، در خودِ گیتی نهفته است ، و آنجهانی و ملکوتی نیست ، واین جمشید آن را با َخرد و خواستش ، در گیتی از زهدانِ گیتی ، پدیدار و آشکار میسازد . در آغاز ، از درونِ تیره خارا ، طلب روشنائی میکند ،

زخارا ، گهر جست یك روزگار همی کرد ازو « روشنی » خواستار

و « ندید از هنر ، برخرد ، بسته چیز » . در برابر خرد انسانی ، هیچ هنری (فضلتی) ، بسته و پنهان نیست . با خرد میتوان ، همه بسته ها را گشود و رازشان را برآورد . خرد ، پدیدار سازنده هرچیزیست ، مامای هر چیزیست .

و بالاخره میگوید :« هنر در جهان ، از من آمد پدید » . عاملِ پیدایشِ هنر (همه نیکوئیها و فضیلت ها و خوشیها ی نهفته در چیزها) انسانست .

جهان را بخوبی مـن آراستم چنان گشت گیتی که من خواستم

گیتی را میتوان با خواست انسان ، آراست ، یا نظم داد . نظم نهفته در گوهر جهان و جامعه را میتوان پدیدار ساخت ، یا زایانید . نظم سیاسی و حقوقی را باید از گوهر مردم زایانید ، یا به سخنی دیگر ، یاری داد تا بزاید . اختلا و نابسامانی و پریشانی و هرج و مرج ، دلیل آن نیست که در گوهر مردم ، نظمی نهفته نیست . و درو اقع در داستان جمشید که در اوستا (ویده دات) آمده است ، جمشید با پیکان و تازیانه ، گیتی را میانگیزد ، تا این نظم مختل شده را از سر سامان دهد ، یا به عبارت اوستا ، گیتی را از تنگی برهاند . نظم و حقوق و معرفت ، پیدایشی و زایشی از گوهر انسانند .

این اخلاق ، که میتوان آنرا اخلاق سیمرغی یا پهلوانی خواند ، دوقطب بنیادی داشت ، یکی « هنگام » و دیگری « اندازه » .

هم کار باید هم آهنگ با « اندازه گوهری و نهفته درخویشتن » باشد ، و هم باید هم آهنگ با « هنگام » باشد ، که هردو در واقع تاریك و مبهم هستند . پهلوان میان دو گونه تاریکی، در اندازه و هنگام ، قرار داشت .

و هم آهنگساختن و آمیختن (سنتز) این دو ، هم آهنگ ساختن دو گونه تاخت بود (واژه اندازه ، معنایش باهم تاختن و جنبیدن است ، هم تاز) .
طبعا هر کار نیکی ، یك گونه کورمالی در اندیشه و کردار و گفتار ، بر پایه یقینی بود که از خود میجوشید .
در برابر این اخلاق ، اخلاقی دیگر پیدایش یافت که بر شالوده ایمان قرار داشت ، و آخوندها در ادیان آنرا پذیرفتند و گستردند . چنانچه می بینیم ، زرتشت ، هیچ وقت ، علیرغم سفارش کردار و گفتار و اندیشه نیك ، هیچگاه نمیگوید ،تك تك کارها و گفته ها و اندیشه های نیك کدامند ؟
چون هنوز این آرمان اخلاق پهلوانی است که در او دوام پیدا میکند . هنوز سقراط یونانی نیز در این راستا حرکت میکند و میگوید که من نمیدانم « چه چیز » خوبست ، و چه چیز بد است .
ولی« ایمان » ، نیاز به آن دارد که تك تك اعمال و افکارو احساسات وگفتارهای ثابت و مشخص و معلوم و قابل سنجشی به عنوان خوب ، یا به عنوان بد معین گردد . ایمان میخواهد بداند که « چه چیزها باید کرد » که خوبند ، و چه چیزها نباید کرد که بدند . ایمان میخواهد بداند تك تك سوائقی که خوبند کدامند ، و تك تك سوائقی که بدند کدامند . ایمان میخواهد بداند که تك تك احساسات و کارها و اندیشه هائی که خوبند کدامند و تك تك احساسات و کارها و اندیشه هائی که بدند کدامند .
« نبودِ یقین » که نیکی برایش ، دامنه ای گسترده و طیفی پهناور میانِ « اندازه خود » و «هنگام» بود ، میکاهد . در اینجا بود که وجدان آزاد و آفریننده فرد ، کار میکرد . ولی نبودِ یقین ، ایجاب پیدایش « ایمان به اعمالِ مشخص و کوچك و محدود میکند » . مسئلهِ «نیکی » ، دیگر مطرح نیست ، بلکه مسئله « تك تك آنچه نیك است » مطرح است .و از هزار چیزی که نیك شمرده میشود ، مفهوم نیکی بطور کلی پیدایش نمی یابد . مسئله فهرست و شمارشِ تك تك کردارها و گفتار ها و اندیشه هائی که نیکند یا بدند و ازهم جدایند ، و هرکدام را به خودی خودش میتوان معین و مشخص ساخت

و مقایسه و داوری کرد ، مطرحست . در اینجا بدویت و تنگی و سترونی فکری نمودار میگردد . در اینجا ، یقین به زایندگی فرد و وجدانش نیست تا به او آزادی و اختیار داده شود که خودش از مفهوم نیکی ، در هر موردی که پیش میآید ، کار نیك را مشخص سازد . در اخلاقی که زرتشت آورده بود ، هنوز یقین به زایندگی و آفرینندگی و جدان انسانی در تعیین نیکی در هر موردی بود . خرد کاربند ، خردیست که آفرینندگی در پیاده کردن اصل در جزء دارد .و خردِ ایرانی ، خرد کاربند بود ، خردی که در پیاده اصل و مفهوم در جزء و مورد ، آفرینندگی داشت ، چون ، کار معنای علت دارد . ولی در اخلاقی که بدنبال فهرست سازی از کارهای نیکست ، اخلاقی رفتار کردن ، تکرار کردن و رونوشت برداشتن از تك تك این کارهای نیك میشود .

تکرارِ کلیشه ای و قالبی این گونه اعمال یا افکار یا احساسات جداگانه ، نیکی میشود . فهرست سازی از تك تك کارها و اندیشه ها و گفتارها و احساسات خوب ، که ویژگی اخلاق آخوندیست ، روبروز دقیق تر و مفصل تر ، و ریزه کاری درآن بیشتر میگردد .

پاکی (طهارت) ، برای آنها تقلیل به « تك تك بیشمار کارها » می یابد ، و هرچه این کارها به کارهای ریزه تر و خردتر تقسیم میشوند ، بر احساس پاکی بیشتر میافزاید . نظری کوتاه به تلمود یهودیها و فقه اسلامی این نکته را روشن میسازد . و برای پاك بودن ، باید این علم مفصلی که حاوی هزاران ریزه کاری است و همیشه تبدیل به مثنوی هفتاد من کاغذ میشود ، دانست ، و ناتواتی دردانستن آنها که ضرورت چنین اخلاقیست ، ایجاب تقلید از یك مرجع میکند ، که عمرش را صرف تفکر در همین کارهای ریزه کرده است ، که اهمیت آسمانی و کیهانی یافته اند . همه ریزند ، ولی سراسر سعادت انسان لرزان بر نوك تیز آن کار ریزه ، تلو تلو میخورد . این مهم نیست که در آغاز ، در یك کتاب مقدس ، تك تك کارهائی که نیك خوانده میشوند ، پنج یاهفت یا هشت یا ده تا یا نوزده تا هستند ، این مهمست که این شیوه برخورد با نیکی ، سرآغاز کار ، برای « فهرست بندی و شماره بندی » پایان ناپذیر تك

تك کارهای نیك و بداست . برای نیك بودن ، نیاز به آخوند هست .
چون نیك بودن ، نیاز به یك دائره المعارف دارد ، که تك تك آنها سرشماری شده اند، و آخوند ، همین دائره المعارفِ حی و حاضر است . چنین اخلاقی اگرهم در آغاز ، آخوندی نباشد ، در پایان ، آخوندزده و آخوندی میشود .زرتشت و عیسی و محمدی که برضد هر آخوندی بودند ، دینشان سوراخ آخوندها میشود . چون از سرچشمه شمارش چند چیزِ نیك ، بجای مفهوم زنده نیکی ، کلِ اخلاق ، گل آلود و تباه میشود ، و به هیچ روی نمیتوان آخوند را از فهرست بندی و شماره بندی، باز داشت . او در اینجا سرچشمه قدت یابی خودرا بو میکشد . قدرت ، تنها باقصد و عمد ، خواستنی نیست ، بلکه چه بسا قدرت ، نا آگاهانه « جُسته » میشود، چه بسا انسان ها که حتی قدرتی نخواسته اند و حتی از آن نفرت داشته اند ، قدرت را بیخبر از خود جسته اند و به آن هم رسیده اند .
اینست که آخوند ، مفهوم « کمال » را در قرآن ، به معنا ی « پُر بودن و آکنده بودن از جزئیاتی » فهمیده است که در ان موجود است و باید آنهارا کشف کرد . در حالیکه پیامبر اسلام ، به هیچ وجه چنین مفهومی از کمال نداشته است . وقتی او قرآن را کامل میداند ، به آن معنا کامل میداند که همان اصول و قوانینی که آمده ، به خودی خود ، بس هستند ، ونیاز به افزودن به آنها نیست .
افزایش چیزی کم به کمال ، کمال را کاملتر نمیکند ، بلکه کمال را ناقص میسازد . « بهتر » ، هیچگاه خوب نیست ، بلکه بدتر هم هست .چون خوبی ، کمال است و خوبی که خوبتر میشود ، ازکمال میافتد . همانطور که قرآن « هست » ، کامل هست . کامل ساختن قرآن ، با احادیث و سنت و سیرت ، ناقص ساختن قرآنست . یك اصل اخلاقی قرآنی ، دراثر افزایش جزئیات و ریزه کاریهای آن ، بنام قرآن و خدا و رسول ، از کمال میافتد و ناقص میشود .
همین پر نبودن از جزئیات و ریزه کاریها ،و امکان به آزادی عمل و فکر انسانی و اجتماعی دادن ، نشان کمال قرآن بود . کمال یك اصل اخلاقی ، در آن

نیست ، که همه ریزه کاریهایش را معین و مشخص سازد . چون مورد ها و هنگامها ، بی نهایت ، و طبعا شمارش ناپذیرند ، و انسانها باید ، ابتکار و آزادی ، در به کار بستنِ این اصل اخلاقی ، به آن مواردِ بی نهایت ، داشته باشند . ولی آخوند ، با شمارش این ریزه کارها ، و برضد مفهوم کمال در قرآن رفتار کردن ، وناقص ساختن قرآن ، این آزادی را از مردم سلب میکند . با افزایش سنت و سیرت و حدیث ، قرآن ، کامل « ساخته میشود » ، یعنی ، کمال قرآن ، از بین برده میشود . و آخوندها سده ها مشغول همین ناقص سازی قرآن ، برای تصرف قدرت بوده اند . قرآن ، بی سنت و سیرت و حدیث ، کاملست ، چون اصول اخلاقی و دینی ، در همان ناتمام بودن در جزئیات ، کمال خود را دارند .باز و گشوده بودن ، یا به سخنی دیگر افق داشتن ، کمال یك اصل اخلاقیست . دریك اصل اخلاقی،دامنهِ آزادی و آفرینندگی انسان ، باز میشود . و محمد هیچگاه در قرآن نگفته است که با افزودن حدیث و سنت و سیرت به قرآن ، قرآن ، کامل خواهد شد . قرآن ، بدون آنها کاملست . و این وظیفه را او برای آخوندها به ارث نگذاشته است ، تا قرآن را کامل سازند .

در انجیل ، سیرت عیسی با گفته هایش ، مخلوط شده است . و محمد با دانستن این واقعیت ، به قصد و عمد ، مانع این کار شده است . واین کار ، محتوی این معناست که کارها و گفته های خودمن ، سربار درك و فهم قرآن نشوند . قرآن ، به تنهائی ، بی سیرت و حدیث من ، معیار باشد .

ویژگی دیگر اخلاق آخوندی ، پیامد مستقیم ویژگی پیشین است . ماهیت این گونه اعمال و افکار نیك آنست که ، اعمالی هستند که مردم و تماشاگران اجتماع ، میتوانند تك تك در ما ببینند و تماشاکنند و بسنجند و مقایسه کنند و با معیارهای ثابت و نهائی ، داوری کنند . با داوری در این گونه اعمال و افکارند که مردم ، سیر زندگی مارا در اجتماع ، معین میسازند . پرهیز از بدنامی و ترس از ننگ ، و فخر به خوش نامی ، محصول همین گونه اعمال و افکار ند . ولی این گونه سنجش ها و داوریها ، بر اساس چنین اعمال و افکاری ، سبب سطحی سازی رفتار اخلاقی می شود . اخلاق ، و قتی محدود به

این قبیل رفتار شد ، ژرف خودرا گم میکند ، و مردم نمیتوانند غرض و مقصد و نیت اعمال را بسنجند . مردم نمیتوانند ، اعمال و افکارِ بی سروصدا ، یا اعمال و افکاری را که درست با نورافکنهای خاص در صحنه گذاشته نشده ا اند ، ببینند . چشم ها در اثر چنین گونه نیکیها ، بسیار « درشت بین » میشوند . چشم ها دیگر نمیتوانند نازك کاریها و پیچیدگیها و چاره گریهای سوائق را ببینند . چشم ها فقط به دیدن آنچه به اندازه خاصی درشت و برجسته و جالب است ، خو میگیرند . و سنجش اعمال و احساسات و افکار ، در اثر درشت بینی چشمها ، خوبی و فضیلت را مسخ میسازد . از سوئی در اثر جدا شدگی اعمال از همدیگر ، برای برجسته و تماشائی ساختن و مقایسه پذیری ، پیوستگی اعمال و سوائق با همدیگر دیده نمیشوند . و از سوئی ، در زیر نیکیهای درشت و برجسته و چشمگیر و آسان شناس و پیدا ، بدیها جای میگیرند . خوبی ، طبق « آنچه چنین چشمانی می بینند » ، آکنده از بدیها میشوند ، که لطیف تر و ریزتر و نازکتر از قدرت دید چشمند . بدینسان ، بدیها ، همیشه ظریفتر و نازکتر و ناپیداتر و پیچیده تر و غیر مستقیم تر از نیکیهایِ زمخت و چشمگیر و زود شناختنی هستند که ندیده در چشم میافتند . نیکیها ، ازاین پس ، فقط بدیها را می پوشند و پنهان میسازند، و باید زیر هر نیکی ، خطری نازك و ظریف در کمین نشسته است . هرچند ما با ریاکارشمردن یك نفر ، اورامقصر میدانیم ، ولی در واقع این ضعف گوهری و ذاتیِ این اخلاقست . همین اخلاق شریعتی یا ایمانی یا آخوندی ، که بر شالوده فهرست بندیِ کارهای شمردنی نیك ، بنا شده است ، ظرافت و تندی حرکت و تیزبینی چشم را نابود میسازد ، و طبعا چنین چشمی ، از عهده ژرف بینی و ظریف بینی در اعمال و افکار بر نمی آید . و طبعا آخوند ، آن گونه اخلاق را به دیگران میآموزد که خودش با رفتارش ، برترین درجه را پیداکند . اخلاق ایمانی و فهرستی او ، اخلاق تماشگرانه است . و از آنجا که او این اصل سیاسی و اجتماعی را در اذهان جا انداخته که « هر مقامی یا هر نامی باید طبق رفتار اخلاقی باشد » ، طبعا قدرت سیاسی (مقام) ،

تابع اخلاق ، و نفوذ اجتماعی (نام و احترام) ، تابع اخلاق میشوند . و برترین طبقه یا لایه اجتماعی ، طبقه یا لایه ایست که « تجسم برترین اخلاق یا اخلاق برتر » باشد . ولی او اخلاق حقیقی را همان اخلاق خودش میداند ، نه اخلاق پهلوانی. بر پایه برداشتی تنگ از این اصل و محدود کردن اخلاق ، به اخلاق خود ، آخوند شاهی یا آخوند سالاری در تاریخ آغاز شده است و هنوز نیز ادامه دارد . و اصل « تابعیت قدرت ، از اخلاق » ، در واقعیت تحریف شده است . این اصل به خودی ، علت لازم و کافی برای آخوند شاهی نیست . این اصل میگوید هرکسی آنقدر « مقام سیاسی یا نام اجتماعی » دارد (آنقدر نفوذ سیاسی یا احترام اجتماعی دارد) که طبق فضیلت های اخلاقی ، رفتار کند . ولی میان اخلاق پهلوانی و اخلاق آخوندی فرسنگها تفاوتست .برداشت آخوند از این اصل آنست که ، مقام (قدرت سیاسی) و نام (احترام و نفوذ اجتماعی) با زهد (رفتار طبق اخلاقی) بستگی دارد که مردم میتوانند تکرار آنرا ببینند و با تکرار همان رفتار در دیگران بسنجند . چون اخلاق پهلوانی ، رفتار طبق هزاران اعمال تك تك نیست که زهد خوانده میشود . آنچه نباید فراموش کرد آنست که « قدرت سیاسی » با « قدرت در سازمان سیاسی که حکومت خوانده میشود » ، فرق دارد . یك نفر میتواند قدرت سیاسی، در اجتماع داشته باشد ، ولی در قدرت حکومتی را نداشته اشد . یکی از نتایج خطرناك برداشت « تابعیت سیاست و قدرت ، از اخلاق ایمانی و آخوندی و زهدی » ، همین است که « قدرتمند » باید تابعِ آخوند یا روحانی یا پیرصوفی » باشد . البته این نتیجه گیری ، بر بنیاد اخلاقی خاص قرار دارد که اخلاق آخوندی بوده است ، و از اخلاق پهلوانی بیگانه است . در حالیکه سیاست و حکومت در ایران همیشه بر پایه ایده آلهای اخلاقی پهلوانی قرار داشت نه بر اخلاق موبدی و آخوندی . و حتی میان مردم، اخلاق پهلوانی همیشه اعتبار و نفوذ نیرومند خود را در روانها داشته است ، و به همین علت ، شاهنامه فردوسی ارزش بلند و ارجمند اخلاقی خود را همیشه نگاه داشته است . و هیچگاه کتاب گذشته نیست ، بلکه کتاب امروز و

فرداست . اخلاقیست که هنوز اعتبار دارد . اینست که شاهنامه با ما حرف میزند .شاهنامه یك کتاب ادبی یا حماسی خالص نیست که چند نفر لغت شناس و اهل ادب ، روی آن وقت صرف کنند ، بلکه گنج نهفته تفکر ژرف اخلاق مردمیست . و مردم ، از شاهنامه ، این جهان اخلاقی زنده را میخواهند ، نه دقت در معانی و اصطلاحات و تاریخ گذشته و مرده . و با جا بجائی نقطه ثقل اخلاقی از پهلوانی به آخوندی ، ایران مغلوب عرب و اسلام شد . ما پیش از آنکه مقهور عرب و اسلام بشویم ، مقهور اخلاق آخوندی ـ موبدی در ایران شدیم ، و بی این مغلوبیت ، مغلوب آنها نمیشدیم . در تفکر پهلوانی ، عمل بنیادی و بزرگ ، تراوشی از گوهر انسان بود ، نه انطباق دادن هزاران عمل ریز به هزاران معیار خرد موبدی ـ آخوندی .

در تفکر پهلوانی ، فرّ ، که حقانیت به قدرت و حکومت بود ، تراوش مستقیم « عمل و فکر نیك » بود . و نیکی ، اعمال و افکاری بود که جامعه انسانی را از هر دردی رهائی میداد ، و زندگی (جان) را بطور کلی می پرورد . نیکی ، فهرست بیشمار اعمال تك تك شمردنی نبود که نیاز به دانش دائره المعارفی به آنها داشت ، که معنایش این بود که اعمال ، از خود انسان ، نتراویده اند و آشکار نشده اند . تئوری « اعلم و اتقی » بودن که مقام و نام را معین میسازد ، تئوری تازه علمای شیعه نیست ، بلکه تئوری بسیار کهن آخوندیست که فقط در اسلام هم شکل اسلامیش را یافته است .

اندیشه و گفتار و کردارِ نیك ، مراتب سه گانه و پی درپی پیدایشی هستند که ضرورتا به هم پیوسته اند، و در واقع به ظاهر سه تا ولی در حقیقت ، یکی هستند . هر سه ، مراتبِ پی درپی پیدایشند .اندیشه و گفتار و کردار ، روئیده از جان یا زندگی هستند، و غایت هر سه تاشان ، نگاهداری و پاس داری ازیك زندگیست . در تفکر پهلوانی ، قدرتمند ، تجسم « عمل خالصِ بدون اخلاق » نیست که مجبور به تابعیت از آخوند و روحانی و موبد باشد که « تجسم منحصر به فرد اخلاق و علم به اخلاق » باشد . اخلاق پهلوانی ، اخلاقیست که سپس به « تدبیر حکومتی و مصلحت بینی » و تصمیم گیری

زنده به هر هنگام شده است ، که راستایش همیشه « دفاع از زندگی ، در برابر هر آسیبی بوده است » . ولی آخوند و روحانی ، اخلاق ویژه ای را که داشت ، در تضـاد با اخـلاق پهلوانی بود ، و در علم به آن اخـلاق ، فـقط آخـوند ، تخصص داشت ، وبدون آن علم به اعـمال و افکار بیشمار نیک ، نمیشد نیک شد . اخلاق پهلوانی ، تخصص ناپذیر بود . هنگام و آن ، تخصصی نیستند . هیچ حکومتگری نمیتواند در جائی تخصص در « عمل به هنگام » و « هنگام شناسی » بگیرد . هیچ صوفی نمیتواند تخصص در عشق و حال بگیرد ، چون اینها همه با آن کار دارند .بر عکس پهلوانی ، طبقه یا لایه آخوند در تمامیتش ، به تنهائی دارنده فضیلت های اخلاقی بودند ، و ازاین رو طبقه یا لایه آخوندی در تمامیتشان ، حق به قدرت داشتند . در حالیکه فرّ که نهاد اخلاق پهلوانی را مینمود ، فردی بود و نمیشد به هیچ روی فر را انتقال داد و چنان با عمل پیوند داشت ، که با ناپدید شدن نیکی ، در همان فرد نیز ، فرّ نیز نابود میشد . فر یزدانی و فر موبدی و فر اهورامزدائی همه از ساخته های آخوندی هستند . در واقع اخلاق پهلوانی ، امتیاز به طبقه پهلوانان نمیداد. این فرد بود که پهلوان میشد . پهلوانی ، نخبگی گوهری فردی بود . ولی آخوند باشیوه اخلاقیش ، خودش ، برترین تجسم و خالص ترین تجسم آن اخلاق بود ، و طبعا طبقِ همان اصل (تابعیت قدرت از اخلاق) ، همیشه برترین قدرت اجتماعی و سیاسی بود ، ولو آنکه برترین قدرت حکومتی هم نباشد . وقتی خود ، قدرت حکومتی را در دست نداشت ، درااثر همان اصل تابعیت قدرت از اخلاق ، طبقه ای میشد که فراز یا فوقِ سازمان سیاسی یا حکومتی قرار میگرفت . اگر شاهان و ارتشیان ، قدرت سازمان سیاسی را تصرف میکردند ، طبقه آخوندی میکوشید با بهره گیری از آن اصل ، وراء سازمان قدرتی یا فراز و فوق حکومت قرار گیرد . این اصل در هندوستان که هم نژادان آریائی ایرانیان بودند ، براهمانان ، شاهان را عزل و نصب میکردند ، و در دوره ساسانیان، طبقه موبدی ، اصل فوق حکومتی شد و شاهان را براحتی خلع و نصب میکردند .آنها مقام سیاسی برتری از مقام حکومتی داشتند .

بطور کلی «دامنه سیاست » و « دامنه حکومت » ، همدیگر را نمی پوشانند و باهم منطبق نمیشوند . امروزه هم اگر طبقه آخوندی با تغییر قانون اساسی و قبول اصل حکومت از دین ، در « سازمان حکومتی » راهی نداشته باشد ، قدرت سیاسی خود را خارج از دامنه سازمان حکومتی ، خواهد داشت . و هیچ حکومت دموکراتی نمیتواند ازآن بی اعتناء بگذرد. و بحث های تئوریکی سیاستمدران و روشنفکران ما در باره جدائی حکومت از دین ، همیشه کورکورانه از کنار این پدیده ها میگذرد . صرفنظر ازآنکه پدیده دین ، جریان فراگیر درونی زندگی فردیست ، و قابل جدا کردن از شیوه برخورد او با مسائل سیاسی نیست ، که دامنه ای محدود از زندگی درونی اوست .

اینست که ما باید برای حل مسئله کنونی خود ، دوباره به اخلاق پهلوانی و ویژگیهایش توجه کنیم ، و آنرا بر اخلاق ایمانی و آخوندی ، برتری دهیم ، وباید بکوشیم که مردم از سر ، اخلاق پهلوانی را ارج دهند ، چنانکه هنوز نیز « جوانمردی » که چیزی جز رسوبات باقیمانده از اخلاق پهلوانی نیست ، ارج خودرا میان مردم نگاه داشته است .

چرا « حکومت فرهنگی » ، جایِ «حکَومت دینی» رامیگیرد ؟

امروزه بیشتر به « سیستم های سیاسی » توجه کرده میشود ، و پنداشته میشود که با نهادنِ یك سیستم سیاسی بجای سیستم دیگر ، میتوان جامعه را بهتر تغییر داد ، و تنش های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی را بیشتر کاست . بحث به دور این نکته میچرخد که سیستم سیاسی سلطنتی یا جمهوری یا اشرافیت یا آخوندسالاری (بنام حکومت الهی) کدام بهتراست ؟ در حالیکه اصل ، فرهنگ سیاسی است .

فرهنگ سیاسی ، هویت یك ملت ا ست ، واین فرهنگ سیاسی یك ملت است که منشِ هر سیستم سیاسی را معین میسازد .میان فرهنگ سیاسی ، و سیستم سیاسی ، تفاوت هست، و آنهارا نباید باهم مشتبه ساخت . وقتی فرهنگ سیاسی ، برضد سیستم سیاسی باشد ، کم کم سبب در هم فروپاشی آن سیستم سیاسی میشود . درست می بینیم که تضاد همین فرهنگ و سیستم ، سبب ازهم فروپاشی بی نهایت سریع وپی در پیِ حکومت ها در ایران اسلامی شده است ، واین روند ادامه خواهد داشت تا فرهنگ سیاسی ، هم آهنگی نسبی با سیستم سیاسی پیداکند .

مثلا فرهنگ سیاسی ما که ردپایش را در شاهنامه می یابیم ، با « سیستم

سلطنتی » که در شاهنامه می یابیم، باهم فرق دارند ، ویکی را نباید به حساب دیگری گذاشت . و اینکه این فرهنگ، تا چه اندازه و چه دامنه ای در سیستم سطنتی هخامنشی یا اشکانی یا ساسانی تأثیرکرده است ، مسئله ایست جداگانه که تاکنون کسی آنرا نپژوهیده است . و فرهنگ سیاسی ، عینیت با سیستم سیاسی ملت ندارد . همان فرهنگ سیاسی ، در سیستم سلطنتی هم به گونه های متفاوت ، جذب یا دفع شده است ، و دامنه پذیرائی هرکدام ، متفاوت بوده است. سیستم سیاسی ، جا به جا میشود و تغییر میکند ، ولی فرهنگ سیاسی ملت ، که خودجوشی آن ملت است ، همیشه زنده میماند .

سیستم سیاسی میتواند برضد فرهنگ سیاسی ملت باشد و بکوشد آنرا مسخ و زشت سازد . سیستم سیاسی ، میتواند بکوشد فرهنگ سیاسی آن ملت را سرکوب کند و دور بیندازد . تنش و آمیزش فرهنگ سیاسی با سیستم سیاسی ، مسئله ایست که در همه امور نمودار میگردد . یك سیستم سیاسی ، میتواند در برابر فرهنگ سیاسی یك ملت بایستد و بجنگد . خود آگاهی از این فرهنگ سیاسی که بندرت به آن توجه شده است ، و پرورش و گسترش آن ، باروش منطقی و در مفاهیم ، و بسیج ساختن آن در عمل ، بیش از « دستگاه سیاسی » ارزش دارد که به خودی خود ، فورمی بی روح است ، وهمین فرهنگ سیاسی است که باید به آن سیستم ، روح بدمد .

پیش از اینکه نگاهی به گوشه ای از فرهنگِ زنده سیاسی ایران که در شاهنامه بجای مانده بیندازیم ، میکوشیم تا مفهومِ « فرهنگ » را بطور کلی روشن سازیم .

فرهنگ ، نیروئی ، ارزشی ، آرمانی ، احساسی ، عاطفه ای ، خیالی است که در زمینه ای که روئیده ، یا درآن پیدایش یافته ، از مرز آن چیز فراتر رود و از آن بگذرد ، و خودرا از زادگاهش و زهدانش ، مستقل سازد .

ارزشی اخلاقی که روزی در دینی روئیده ، آرمانی که در برهه ای در یك ایدئولوژی پیدایش یافته ، احساسی که در مکتبی فلسفی بزرگ شده ، از

پیرامون آن دین و ایدئولوژی و مکتب فلسفی و جهان بینی ، گام فراتر میگذارد و بر پای خود میایستد، و حتی ازآن پس میتواند بهتر و گشوده تر و آزادانه تر ، وراء آن دین یا عقیده یا مکتب ، زندگی کند و موءثر باشد .
آنچه دیروز در دینی و تابع درك دینی بوده است ، آنچه دیروز در چهارچوبه ایدئولوژئی شناخته شده و در تابعیت ازآن ایدئولوژی قابل تصرف بوده است ، آنچه دیروز ، در دستگاه فکری فرقه ای از تصوف ، فهمیدنی و یافتنی بوده است و در ایمان به آن طریقت ، امکان بستگی با آن بوده است ، حقوق بشری که دیروز درچهارچوب دیواره جهان بینی لیبرالیسم روئیده ، و ایده عدالت و همبستگی که در مکاتب مختلف سوسیالیسم شکوفا شده ، و ارزش محیط زیست که درچهارچوبه جهان بینی خاصی پدیدارشده ، امروز از مرز آن دین و ایدئولوژی و فرقه تصوف و مکتب فلسفی و سیاسی میگذرد ، وبافتی مستقل ازآن دین و ایدئولوژی و فلسفه می یابد ، که به خودی خود ش ، زنده و پویاست و جاذبه دارد .
از این رو فرهنگ ، متعلق به عقیده ای یا دینی یا مکتبی ، یا ایدئولوژی یا آموزه ای نیست ، ودر ست تا هنوز متعلق به آنهاو در آنهاست ، هنوز فرهنگ پاك و ناب نشده است . مثلا « مفهوم وراء کفر و دین » ، اندیشه عظیم و متعالیست که در طرق صوفیه روئید ، ولی به زودی از پیرامون آنها گذشت و پس از چندی ، فرهنگ شد . دیگر این اندیشه ، سرپای خود ایستاد و جای مستقلش را در روان و عواطف ایرانی یافته است . این اندیشه ، وشیوه رفتار ، دیگر تعلق به این یا آن فرقه صوفیه ندارد.
مفهومِ « وراء کفر ودین یا وراء عقاید » ، فرهنگ مردم ایران شده است . تحقیقات ادبی و تاریخی و فکری در تحولات تصوف ، نشان میدهد چگونه و چرا این اندیشه پیدایش یافته ، ولی از روزی که این اندیشه وراء تصوف گام نهاد ، و فرهنگ ایرانی شد ، اگر کسی بکوشد آنرا فقط در چهارچوبه تصوف بگذارد، وبخواهد آنرا تابع تصوف در یابد ، و تقلیل به دامنه تصوف بدهد ، ابعاد و وسعت و طیف این اندیشه را نخواهد فهمید ، وارزش آنرا نخواهد

شناخت . این مفهوم ، زمانهاست که از مرزهای تصوف گذشته است ، و متعلق به تصوف نیست ، بلکه فرهنگ همه مردم ایران شده است . چنانچه رندی ، که شیوه فکری خاص هست که در واقع بر ضد همه عقاید برخاسته است ، همین فرهنگِ « وراء کفر ودین » را به رغم بدبینی اش به همان تصوف ، پذیرفته است .

از این پس مفهوم وراء کفر ودین ، جزو فرهنگ بطور کلی ، و جزو فرهنگ سیاسی ما بطور خاص شده است . مفهوم وراء کفر و دین ، دیگر مفهومی برای بیان حالات درونی نیست ، بلکه یك فرهنگ عینی و سیاسی است . مثلا مفهوم « مهر و داد » در ایران ، در قید ادیانی که در این پنج هزاره آمده و رفته اند ، نمانده است ، بلکه جزو فرهنگ ایرانی شد ، و همیشه منش و گوهر هر عقیده و دین و مکتبی را که آمده است و خواهد آمد ، معین ساخته است و معین خواهد ساخت .

ما درشاهنامه داد و مهر را در گستره فرهنگیشان می یابیم ، نه در وابستگی دینیشان . مهر و داد را در تعلقشان به دین زرتشتی تبلیغ نمیکند . مفهرم مهر ، از همان دوره مادرسالاری که آئین سیمرغی بوده باشد (سیمرغ ، نخستین بانو خدای ایران بوده است) ، مفهوم فرهنگی ما شده است ، و وابستگی دینی اش را از دست داده است .

واین در بافت ذاتیِ خودِ مهر ، نهفته است . مهر ، احساس و عاطفه ایست که به زودی از مرز « خود » میگذرد .و انسان در عینیت دادن « خود » با « ملت یا امت یا طبقه ای » ، هویت می یابد . ولی مهر ، با گذشتن از خود ، از آنچه با آن ، خود ، عینیت یافته ، میگذرد . مهر از خودی که در عینیت دادن خود ، با عقیده ای و فلسفه ای و ایدئولوژئی ، هویت خودرا یافته است ، و به آن هست ، میگذرد ، پس از مرز آن عقیده و دین و ایدئولوژی ، وقوم و طبقه وملت و امت (جامعه همعقیدگان) میگذرد . مهر از هر مرز تازه ای که خود بیابد (در عینیت یابیهای تازه) میگذرد . اینست که مهر، به خودی خود ، یك نیروی فرهنگی زاینده است . از هرکسی ، علیرغم دینش و خودش

و بستگیهای قومی و ملی و طبقاتیش میجوشد . و چون وراء همه عقاید قرارمیگیرد ، مردم را وراء عقیده و بستگیهای طبقاتی و ملی و قومیشان به هم می پیوندد .مهری که دردین هست ، تا بع ایمان دینی باقی میماند . ولی مهر فرهنگی ، مهر یست که دیگر به همعقیدگان و همطبقه ها و هم ملتی های خود ، امتیاز نمیدهد .

مهر فرهنگی ، مرز عقیده را نمیشناسد . مهریست که همه را بدون تبعیض، دوست میدارد . او دیگر طبق یك آموزه دینی ، مهر نمیورزد ، برای اطاعت از یك دین یا خدا ، مهر نمیورزد ، بلکه مهر از او به عنوان یك نیروی فرهنگی ، خود جوشست . می بینیم که این مهر ، بزرگترین ویژگی فرهنگ سیاسی ایران بوده است .

در دوره هخامنشی ها ، همبسته سازی نیروها ، اقوام ، قبائل و ملل وگروههای کوچك سیاسی ، بدون کوچکترین گرایشی به « همگونه سازی و همرنگ سازی مکانیکی و زوری » بوده است ، بدون کوچکترین تمایلی به همعقیده سازی ، یا همدین سازی بوده است . این فرهنگ بود که رفتار کورش و داریوش را در سیاست برخورد با ملل ، معین میساخت . اینست که حکومت می بایستی تجسم مهر ورزی ، هم به مردم و هم به گیتی بوده باشد . علیرغم هر دینی که چیره هست و علیرغم هر سیستم سیاسی ، حکومت باید تجلی این فرهنگ باشد ، تجسم مهر ورزی به مردم و به گیتی باشد .

حکومتی که به گیتی مهر نمیورزد ، مردم را هم دوست ندارد . مهر به گیتی ، از مهر به مردم جدا نیست . حکومت در مهر به گیتی است که باید گیتی را آباد سازد. نحستین نماد این اندیشه فرهنگی سیاسی ، جمشید است که به جان همه انسانها مهر میورزد ، و زندگی آنهارا در این گیتی از درد نجات میدهد، و بهزیستی و دیر زیستی را برای همه تأمین میکند . جمشید ، شاه هفت کشور یعنی سراسر گیتی است . بنا براین حکومتش هم آهنگی کامل به مهر دارد .

ولی با فریدون ، گیتی به سه بخش میشود . مردم از هم پاره و جدا میشوند .

داد ، برای پخش ، مردم را ازهم پاره و جدا میسازد . داد ، نیاز به مرز دارد . اینست که تضاد و کشمکش میان « ایده حکومت » و « ایده همبستگی » پیدایش می یابد ، چون مهر از مرز میگذرد .

حکومت در یك پاره گیتی ، برضد اندیشه همبستگی و مهر به سایرملل میشود . اینست که ایرج ، نوه جمشید که نخستین شاه اسطوره ای ایرانست ، از قدرت و حکومت ، برای تأمین همبستگی میگذرد . این قدرت و حکومتست که باید تابع فرهنگ مهر باشد ، نه اینکه فرهنگ مهر را برای قدرت ، قربانی کرد .

اول انسان ، سپس شهروند . اول پروش انسانیت ، سپس پرورش به ملیت و تابعیت از یك حکومت . اول فرهنگ ، سپس دین و ایدئولوژی . حکومت باید برای برتری دادن همبستگی ، نقش ضد قدرت یا ضد حکومت را بازی کند . حکومت باید همبستگی را به قیمت « کاهش قدرت و حکومت » خریداری کند . از قدرت خود بگذرد تا بر همبستگی بیفزاید . از افزایش قدرتی که سبب پارگی و جدائی و افتراق میشود ، بپرهیزد .

تصویر ایرج به عنوان نخستین شاه اسطوره ای ، نمودار چنین فرهنگ سیاسی است . میان « ایده حکومت ملی » و « ایده مهر و همبستگی » ، تنش و تضاد هست ، و چون ایده مهر ، یك فرهنگ سیاسی است ، باید تنش و کشمکش آنهارا به حساب آورد و دانست که کدام بر دیگری برتری دارد . بجسب مثال اشاره گونه یك عنصر دیگر فرهنگ سیاسی را نام میبرم .

وقتی داستان جمشید را در ویده دات بادقت میخوانیم ، می بینیم که حکومت باید « انگیزنده مردم » باشد . نه اینکه برای مردم برنامه و نقشه بریزد تا آنها اجراء کنند . نه اینکه به مردم درس حقیقت بیاموزد . بلکه باید آنهارا به خودجوشی بیانگیزد ، تا هر کاری و اقدام بزرگ اجتماعی و اقتصادی و سیاسی را خودشان به عهده بگیرند . کارهای اجتماعی باید خود جوشی فرهنگی داشته باشد نه به دلیل جبرو وفشار اقتصادی یا سیاسی باشد . حکومت نباید نقش تحمیل کننده را بازی کند و ازمردم تابعیت از امر و فرمان

بخواهد و بزور و عنف مردم را به اجراء کاری وادارد . این فرهنگ سیاسی ماست که از داستان جمشید به چشم میافتد . ولی شاهان ، این فرهنگ سیاسی را نادید گرفته اند و پشت سر انداخته اند ، و بجای آن « چه فرمان یزدان ، چه فرمان شاه » گذاشته اند . سیستم سلطنتی برضد فرهنگ سیاسی مردم بوده است .

از جمله عناصر برجسته فرهنگ سیاسی ما آنست که عمل سیاسی ، باید کاملا عقلی و تجربی باشد . این پیامد مستقیم داستان جمشید در شاهنامه است . این فکر بطور چشمگیر آمده است .

اینکه روشنفکران و شاهنامه شناسان ما قدرت تفکر برای گستردن اندیشه ای ندارند ، دلیل کمبود فرهنگ سیاسی میان مردم نیست . در اینجا پژوهشگر و روشنفکر ، فرهنگ سیاسی ملی را با دست کم گیری و سطحی پنداری آن ، نفی و انکار و حذف میکند . در قرآن ، اسطوره هائی چند و بسیارساده وکوتاه و تکراری آمده است ، و ایرانیان ، ازگشودن و گستردن آنها ، الهیات و حکمتهای مکنونه اسلامی و هفتاد بطن را به وجود آورده اند ، ولی چرا همیشه ، هراس از گشودن و گستردن و شکوفاساختن این اسطوره های خود داشته اند و هنوز نیز دارند ، با آنکه عرفا ، توانائی چنین کاریرا داشته اند ؟ و امروز هم شاهنامه شناسان ما بنام علم ، ولی برای نگهداشتن آبروی علمی خود نزد محققان غربی ، از چنین کاری میهراسند ، چون محققان اروپائی در ته دلشان میاندیشند که فرهنگ ممتاز در انحصار یونانیان پدر فرهنگ غرب بوده است . خودشان از صد جمله هراکلیت ، صد ها کتاب نوشته اند و مینویسند ، وهگل ، کتاب منطقش را براساس همان صد جمله مینویسد ، ولی اگر یك ایرانی چنین کاری را با بندهشن (داستان آفرینش ایرانی) بکند ، کاری ضد علمی کرده است و فقط خیالات پریشان به هم بافته است . برای علمی بودن ، باید فقط یك مشت سطحیات از بندهشن استخراج کرد ، وگرنه غرب مارا به عنوان پژوهشگر نخواهد شناخت .

دیدیم که در اسطوره ایرج ، تضاد « ایده حکومت » با « ایده همبستگی و

مهر » در خود آگاهی ایرانیان نمودار میشود ، و همین تنش و کشمکش و تلاش برای آشتی دادن میان آن دو ، یکی از عناصر بزرگ فرهنگ سیاسی میماند .فردوسی در شاهنامه ، روندی را که هزاره ها درکار بوده است ، ادامه داده است ، و آن فرهنگی ساختنِ ارزشها و ایده آلها و ایده هائی که روزگاری در دامن دین های گذشته ، به وجود آمده بودند . آن ارزشها را ارزشی فراز دین ، ومستقل از دین ساخته است .

در شاهنامه پهلوانان بکلی، جای خدایان را گرفته اند . و این منطق گوهری پهلوان ، که او به خود استوار است و از خود هست ، سبب ناب شدن حماسه های ایران گردیده است و کم کم از روابط میان پهلوانان و خدایان کاسته شده است ، چون پهلوان در کار و اندیشه اش ، یقین از خودش و کار خودش دارد . در ویده دات در اوستا ، جمشید با بانو خدا « آرامتئی » ، کار دارد و با کمك اوست که گیتی را هربار میگسترد . آرامتئی ، با نوخدائی نظیر « سیمرغ » بوده است . و اینکه در متون اوستا ، آرامتئی بجای سیمرغ نشسته است ، از آنجا سرچشمه میگیرد که تئولوژی زرتشتی بر ضد آئین سیمرغی بوده است ، ولی اندیشه بانو خدا را نمیتوانسته است رها کند ، چون فرهنگ ایران از همین بانو خدا ، روئیده و زائیده بوده است ، و مردم هنوز به آن دلبستگی داشته اند .و فرهنگ سیاسی مردم با بانو خدا ، محکم گره خورده بوده است . چنانکه جمشید که برترین الگوی حکومت مطلوب ایرانیست ، همکار بانوخدا « آرامتئی » است .

و سیمرغ و آرامتئی و آناهیت ، همه خدایانی بوده اند که بافت وجودیشان « ضد قدرتی » و یا « غیر قدرتی » بوده است . طبعا این اندیشه و ارزش که در نخستین دین ایرانی روئیده است ، فرهنگ سیاسی شده است ، و ایده حکومتی آن کاملا بر همین شالوده بنا گردیده است . همیشه در کنار « واقعیت حکومتی » ، انسانها ، « ایده حکومتی » خود را داشته اند که چه بسا متضاد با واقعیت حکومتی بوده است ، و فرهنگ یك ملت ، واقعیات تاریخی حکومتی نیست ، بلکه همان ایده هائیست که در کنار واقعیت و

برضد واقعیت ، پیدایش یافته اند ، وهمیشه آن فرهنگ کوشیده تا در واقعیات سیاسی رخنه کند و کارگر افتد ، و چه بسا حکومتگران از همان فرهنگ ، سوء استفاده کرده اند و از آنها اصطلاحاتی شتر مرغی ساخته اند تا آب را به سود خود گل آلود کنند و وقتی ملت میخواهد شتر باشند ، مرغ شده اند .

این اندیشهِ « با قدرت بودن ، ولی برضد قدرت بودن » ، این ایده حکومتیِ « حکومتی برضد حکومت بودن » ، هم در مفهوم « فرّ » بجای مانده است که اصل حقانیت به حکومت میباشد ، و هم در شخصیت ایرج ، که دراوج قدرت حکومتی ، از داشتن قدرت و حکومت ، احساس خرسندی و کامیابی نمیکند و آنرا کمال زندگی اش نمیداند ، بلکه قدرت و حکومت را برای « مهر میان ملل » یا برای « همبستگی جهانی بشریت » فدا میکند . ایده همبستگی سیاسی را بر « ایده حکومت » ترجیح میدهد ، ودرست همین اندیشه را بنیاد حکومت ایرانی میداند ، چون ایرج ، نخستین شاه اسطوره ای ایرانست که بیان کننده این اندیشه است که او مدل و الگو و مثال اعلای حاکم و « ایده اصلی حکومتی » است .

هیچ قدرتی ، حقانیت ندارد ، یا به عبارت کنونی ما هر قدرتی غاصب است ، واین اما م نیست که استثناء میشود . بلکه اگر حاکمی بجای آنکه حکومت کند ، خدمت مردم را بکند ، واز حکومت خود برای خدمت مردم صرفنظر کند ، این ایده ایرجیست ، ولو در شاهنامه این ایده گسترده نشده باشد . در مفهوم فرّ ، این اندیشه گسترده شده که « قدرتی ونامی که با زور و خشونت و فشار و آزار و خونریزی و تجاوز بدست آید » ، بی ارزشترین چیز است . فرّ ، تابش و کشش ناب است . حکومت ، مو قعی حق به حکومت دارد که مردم را به کارهای مشترك اجتماعی جذب کند . کار حکومت ، امر ونهی نیست . حاکم به فرمان دادن ، حاکم نمیشود . کار اجتماعی و سیاسی ، نباید امری و اطاعتی باشد .

حکومتی که بر پایه قدرت است ، بر اساس اندیشه فرّ ، ضد دینی ، بوده

است ، و سپس ضد اخلاقی شده است ، و سپس ضد فرهنگی شده است . فرّ ، که اصل حقانیت به حکومت باشد ، فرهنگ ملت ایران شده است . برای ایرج ، قدرت ، در اوج قدرت یابیش ، هیچ ارزشی ندارد . در همان اوج قدرت نیز ، باید مهر و همبستگی و آشتی را جست ، تا قدرت ، تهی از زور و خشونت و تحمیلگری شود . قدرت ، وجدان اخلاقی را نابود میسازد .

ضحاکی که در آغاز، مهر ورزاست ، برای رسیدن به قدرت بر همه جهان ، هر گونه جانی را قربانی میکند . از پدرش آغاز میکند و سرچشمه جان را که تخمست نابود میسازد ، تذرو را که خروس کوهیست و نماد سیمرغ میباشد(چون او نیزمرغ کوهیست) میکشد، و بالاخره خرد ها ی انسانی را که نگاهبان جان و مایه سیاست و زیستن در گیتی هستند، نابود میسازد . فرّ ، بیان همین نفی قدرت و حکومت ، در قدرت و حکومتست . این فرهنگ سیاسی ، از تصویر بانو خدای ایرانی ، سیمرغ ، آمده بود ،هر خدائی که قدرت داشته باشد ، ضد اخلاقی ترین و ضد دین ترین خداست .

و همین فرهنگ ماست که به ما نشان میدهد که تا « مفهوم خدای مقتدر » ، ساختار دین ما را مشخص میسازد ، دین ما ، ضرورتا قدرتخواه ، و سپس حکومت خواه خواهد بود . اگرآن دین ازرسیدن به حکومت هم باز داشته شود ، برای رسیدن به قدرت سیاسی و اجتماعی و حقوقی ، هر چیزی را قربانی خواهد کرد . وقتی مفهوم « خدای مقتدر » ، تجربه دینی ما را معین میسازد ، در این مفهوم ، آنچه مقدس ساخته میشود ، خدا به خودی خودش نیست ، بلکه « قدرت بی نهایت ، مقدس ساخته میشود » .

آنچه در خدا ، مهمست ، ارزشهائی هستند که بلافاصله در اجتماع ، الگو و نمونه عمل میشوند . و چه بساآز آرزو هاست که انسان میخواهد آنهارا روزی واقعیت بدهد ،و آنها را به شکل یك صفت خدا ، مقدس میسازد .اینکه « قدرت بی نهایت ، مقدس است » ، با یك چشم به هم زدن ، در همه انسانها سوائق قدرت طلبی را شعله ور میسازد . قدرت بی نهایت ، فقط در خدا مقدس نمی ماند ، بلکه به خودی خودش یك ویژگی مقدس میشود .با مفهوم

خدائی که بی نهایت قدرت دارد ، این مفهوم نیز نهفته است که هیچ قدرتی جز خدا نیست . قدرت ، بطور انحصاری از آن خداست .

اگر خدا ، واسطه و سایه و آیه و رسول و نماینده نمیداشت ، این مفهوم به این نتیجه میرسید که هر قدرتی ، غیر خدائی و ضد خدائیست ، وباید بر ضد همه قدرتمندان و قدرتخواهان باشد . ولی با پیدایش واسطه و نماینده و سایه و آیه ، این حق به گسترش قدرت ، به نماینده و آیه و سایه انتقال می یابد ، ولو همه آنرا حاشا و انکار کنند .

ولی با مقدس شدن این اندیشه که قدرت بی نهایت مقدس است ، آنچه در واقع نامطلوب و زشت است قدرت کم است ، و آنچه خوبست ، قدرت بی نهایت است .از سوئی سرکوبیدن قدرتها یِ خرد و ناچیز ، حقانیت پیدا میکند و از سوئی دیگر ، جهانگیری و امپراطوری سازی و گسترش بی نهایت قدرت ، حقانیت پیدا میکند . تجزیه طلبی ، بد میشود و تمرکز قدرت و مطلق سازی ، خوب میشود . پیامد مستقیم این مقدس شدگی قدرت بی نهایت ، در آغاز، سبب پیدایش اندیشه « سلطنت مطلقه » میشود و سپس در روزگار ما ، سبب پیدایش « حکومت خودمختار مطلق » میگردد که هم شکل فاشیستی پیدا کرد و هم شکل حکومت مطلق سوسیالیستی . قداستِ همین مفهوم ، سپس سبب پیدایش « خود مختاری مطلق ملت و مردم » میگردد .

و قداست آن ویژگی که مخصوص خدا و منحصر به خداست ، چندان در انحصار خدا نمی ماند ، همه این هواخواهان خودمختاری مطلق که به عنوان « استقلال » ، و « حاکمیت » ، یك صفت ستوده هرکسی میگردد ، یا میخواهند ، جای خدا را بگیرند و حکومت دینی را بکلی نفی میکنند ، یا میخواهند جانشین خدا (خلیفه خدا) بشوند و خدارا برای حفظ قدرت خود قبول دارند . چه آنانکه حکومت را از دین ، آزاد میسازند تا خود کل قدرت بشوند ، چه آنانکه حکومت را با دین عینیت میدهند ، تا خدا ، کل قدرتش را به آنها بسپارد ، هر دو قدرت بی نهایت را میپرستند . برای هردو ، قدرت به یك اندازه مقدس است . و البته از دیدگاه منطقی ، آنکه قدرت مطلق دارد

و خودمختار محض است ، طبق مفهوم توحید ، خدائی و دینی در کنارش که رقیبش بشود لازم ندارد . ولی آنکه قدرت مطلق را بنام خدا و برای خدا ، در دست میگیرد ، خدا را در حقیقت ، نفی و طرد میکند و بازیچه خود میسازد ، ولو آنکه خودش نیز ازآن بیخبر باشد . ودرست در زمانهائی که بنام خدا حکومت میشود ، مردم بی نهایت ، احساس بیخدائی و بیدینیِ حکومتگران را میکنند . وقتی خدا ، در داشتن قدرت بی نهایتست که خداست ، پس نماینده خدا ، خدا شده است ، ودیگر جز او خدائی نیست .

وقتی مفهوم خدای مقتدر ، بافت دین را معین ساخت ، چنین خدائی نمیتواند هیچ خدائی را در کنار خود تحمل کند وطبعا یا باید سایر خدایان را تابع خود سازد ، یا باید سایر خدایان را نابود سازد .

بدین سان ، وقتی در یك اجتماع ، ادیانی وجود دارند که استوار بر مفهوم خدای مقتدر هستند ، هر دینی ، فقط دین حقیقی است ، که در جنگ و پیکار میان ادیان ، بر معتقدان به دین دیگر و بر خود آن دین ، غلبه کند و آنرا محکوم و تابع خود سازد ، یا اگر مفهوم توحیدی را بطور منطقی جد بگیرد ، باید همه ادیان دیگر را جز خود از بین ببرد .

در این صورت ، راهی جز این نیست که یك دین ، حکومت مطلق بکند تا حقیقتش واحد باشد ، چون حقیقت واحد ، باید منحصر به فرد باشد . پیدایش حقیقت دیگر ، یا قدرت یافتن حقیقت دیگر ، نشان بطلان و نفی حقیقت اوست . با مفهوم « خدای مقتدر » ، مسئله حکومت یك دین بر سایر ادیان و عقاید و ایدئولوژیها ، و حق نابود ساختن آنها ، وقتی مصلحت باشد ، جزو ضروریات دین است .

دین ، بدون حاکم شدن ، حقیقت واحد و بی شریك نیست . دین ، باید در پی کسب قدرت مطلق در اجتماع باشد . انحصار قدرت به خدا ، بلافاصله به « انحصار قدرت مطلق در سازمان دینی » میکشد . و از آنجا که چنین دینی ، تجسم قدرت خداست ، نه تنها « تمام هر انسانی » یا « انسان را در تمامیتش » میخواهد ، بلکه همه دامنه های زندگی را در اجتماع میخواهد

تصرف کند . اقتصاد و کار ، هنر ، ورزش ، سیاست ، اخلاق ، عرفان ، هیچکدام حق ندارند مستقل و خودمختار باشند ، چون در این صورت رقیب قدرت خدا میشوند ، بلکه باید همه از روح آن دین ، پر و انباشته شوند . طبعا سازمان دینی ، به حکم همین حقِ چیرگی دین ، به کل زندگی ، میخواهد بر همه دامنه های زندگی ، چیرگی انحصاری داشته باشد .

و از آنجا که « دین » با « سازمان دینی که همه قدرتها را تصرف کرده است » ، عینیت دارد ، پس « وراء آن سازمان دینی » ، دیگر نمیتواند دین باشد . و از سوئی هرکه آن دین را دارد ، ایمان به آن دین دارد ، حق به قدرت دارد . یعنی حق به امتیازات سیاسی و اجتماعی و تحصیلی و دانشگاهی و حقوقی دارد . و طبعا میل انسان به کسب امتیازات ، انسان را به تظاهر دینی در همه اعمال و افکارش میراند . دین آن چیزی میشود که انسان در برابر انظار عمومی نمایش میدهد ، احساسات و اعمال ژرف دینی ، بکلی در اجتماع ناپدید میشوند .

اوج حکومت دینی ، در واقع ، اوج بیدین شدن اجتماعست .دینی که حکومت میکند ، همه مردم را ریاکار و دروغگو و دروغ کُن میسازد . مقصود آنست که دیده شود تا مفهوم خدا در ذهن مردم دگرگون نشود و بجای « خدای مقتدر» ، « خدای مهر » ننشیند ، و بالاخره بجای خدای مهر و مهر خدائی ، فرهنگ مهر ننشیند ، مسئله در کلش عوض نمیشود .

حکومت بیدین ، حکومت توخالیست . وقتی حکومت ، دین نداشت ، حکومت ، ایدئولوژیکی میشود ، ایدئولوژی باید جای دین را بگیرد . این حکومت فرهنگیست که باید جای حکومت دینی یا حکومت ایدئولوژیکی بنشیند . حکومتی که ارزشها و ایده آلها و احساسات عالی و پاک از چهارچوبه همه ادیان و ایدئولوژیها و مکاتب فلسفی موجود در آن اجتماع ، برون تراویدخ و تعلق به همه یافته اند و همگانی شده اند .

و ویژگی ارزشها و ایده آلها و احساسات عالی و پاک آنست که در چهارچوبه هیچ آموزه ای و هیچ مکتبی و هیچ فلسفه ای ، محبوس و محدود نمی ماند ،

ومـانند عطر گلهائی مـیـمانند که از دیواره های بلند خـانه هائی کـه راه را به ورود بیگانگان بسته اند ، فراتر میروند و تعلق به هیچ خانه ای و صاحب خانه ای ندارند . فرهنگ ، عطر گلهائیست که علیرغم مرزبندی ، به هم میآمیزد و مال همه میشود .

« از لحظه ای که دین آغاز به حکومترانی میکند ، همان حواریون نخستینش ، دشمنانش میشوند » نیتچه

آیا یك « حکومت مذهبی »
میتواند « حکومت دینی » بشود ؟
یا
چرا هر « حکومت دینی » ،
همیشه ، یك« حکومت مذهبی » میشود ؟

شیعه دوازه امامی، یك مذهب است و اسلام ، یك دین است .آیا یك « حکومت شیعی دوازه امامی » ، یك « حکومت دینی » یا یك « حکومت اسلامی » است ؟ آیا یك حکومت پروتستانت لوتری که یك مذهب است ، یك حکومت مسیحی است ؟ آیا یك « حکومت مارکسیستی » ، یك « حکومت سوسیالیستی » است ؟ وآیایك حکومت افلاطونی ، یك حکومت فلسفی است ؟ و بالاخره آیا هر گز یك حکومت دینی یا حکومت فلسفی یا عرفانی ، در تاریخ وجود داشته است یا وجود خواهد داشت ؟
مقصود از پی در پی آوردن این گونه سئوالات ، روشن ساختن خود یك سئوال است . پیدایش یك حکومت دینی ، اگر محال نباشد ، بسیار نادر بوده است . آنچه در تاریخ وجود داشته است ، حکومت مذهبی یا حکومت مکتبی

بوده است، یا به سخنی دیگر ، « حکومتِ برداشتی خاص ازیك دینِ خاص »، یا ازیك فلسفه ، در قالبها ی تنگ و اصطلاحات جا افتاده و ثابت شده بوده است.

هر گونه دینی ، در خودش ، دو کشش متضاد باهم دارد ، و آن دو کشش در تنش باهمند ، ولی شوق آمیزش باهم را دارند . با آنکه هر کدام ، دیگری را طرد میکند ، ولی نمیتواند خود را نیز از دیگری جدا سازد .

یکی جنبش بسوی گشوده تر و آزادتر شدن است ، یا بسوی از هم فروپاشی تصاویر و شکلها و مراسم و عبارات و آداب و فروع ، برای رسیدن به مغز وگوهرو روح میباشد . این جنبش ، در همه اینها ، فقط پوسته زائدی می بیند که هسته و اصل را نهفته اند . این گرایش در دین ، بسوی اخلاق ، بسوی عرفان ، بسوی فلسفه و متافیزیك ، بسوی هنر ، بسوی فرهنگ کشیده میشود . این همان جنبش رهائی از صورتهائی است که ناگزیر بوده است به خود بدهد ، و لی در آنها در تنگنا افتاده ، بسوی « کم صورتی » ، بسوی « بی صورتی » ، بسوی تغییر صورت ، بسوی « صورت های بی صورت یافتن ، مانندِ « نشان » و « آیه » و « نماد » و «رمز » .

کشش دیگری که در دین ، درکار است ، کشش بسوی محدود تر و مشخص تر و سفت تر و چشمگیرتر و شمارش پذیرتر شدن است . کشش به افزایش صورت ، کشش به ریزه کاری بیشتر در صورت ، کشش به برجسته تر و چشمگیرتر ساختن صورت . این جنبش ، جنبشی است بسوی ایمان و شریعت ، بسوی آئین و مراسم ، بسوی پیدایش اصول وفروع ، بسوی عادات و سنن . دین ،هم (۱) صورت پذیر ساختن آنچه تصویر ناپذیر است ، میباشد ، و هم (۲) صورت زدائی از صورتهائیست که پیدایش یافته .

طبعا دین ،تجربه ایست زنده و پویا که میان دو قطب صورتگری و صورت زدائی ، یا بت سازی و بت شکنی ، تاب میخورد . دین ، یك محتوی ثابت ، یا یك واقعیت معین نیست . وقتی به یکسو کشیده میشود ، دلش در اشتیاق بازگشت به سوی دیگر است . در هر عمل دینی ، یا در هر احساس یا

فکر دینی ، این دو قطب ، موجود و پویا هستند ، که هم درکشمکش باهمند و هم در آمیزش باهم . درحالی که صورتی نفی میشود و میگریزد ، صورتی دیگر ، پیدایش می یابد . در ایمان به یك صورتست ، که اکراه و گریز ازآن نیز، آغاز میشود .

دین ، در بی صورتی ، درك فضای بی نهایتِ آزادی و یگانگی و آشتی و یقین را دارد . در صورت ، درك تکیه گاه و ایمان دارد . دین ، در مذهب شدن ، صورت می یابد . مذهب ، در دین شدن ، بی صورت میشود . در صورتی که می یابد ، بهره ای از« وجودِ بی چهره » را می یابد . پیوند میان حکومت مذهبی و حکومت دینی را ، در همین تنش و آمیزش دو جنبش دینی ، که گوهر دین هستند ، میتوان فهمید .

این دوسائقه ، در پیکاری که با همدیگر داشته اند ، یکدیگر را مسخ و زشت ساخته اند ، و حتی یکدیگر را انکار و نفی هم کرده اند ، ولی در گوهرشان با همند . یکی پدیده ایست که در تاریخ و علوم انسانی ، جادو گری خوانده شده است .

در جادوگری ، سائقه قدرتخواهی انسان در کار است ، و میتواند، هم شکلهای بسیار ساده و خشن و بدوی پیدا کند ، ولی همچنین میتواند شکلهای بسیار عالی و لطیف پیداکند . آن جادوگری که در تاریخ ، شکلهای بدوی و خشن و ساده و پیش پا افتاده داشته ، مورد تهاجم دین و روشنگران ، قرارگرفته است ، ولی اشکال لطیف جادوگری ، جزو خود دین شده است ، و پاك ساختن دین از این جزو جادوگریش ، هر روز سخت تر و دشوارتر شده است ، چون مبارزه با این جزو را نمیتوان با مبارزه از خود دین ، جدا ساخت . بریدنِ جادوگری از دین ، به نابود ساختنِ خود دین ، میانجامد .

جادوگری ، استوار بر این اندیشه است که با « جزئی از هرچیزی » ، میتوان « کل آن چیز » را تصرف کرد .با تماس با جزئی از هر چیزئی ، میتوان با کل وجود آن چیز ، پیوند یافت . و این پیامد همان اندیشهِ نخستین است که جهان از یك تخمه ، پیدایش یافته است . پس در برگ یا تخمه درخت ، کل

درخت ، هست ، یا با کلِّ درخت ، پیوند دارد ، و وجود کل ، به جزء آن ، بستگی دارد . جادوگری در شکلهای عادی و پیش پا افتاده است که نام خرافات به خود گرفته است ، ولی در شکل عالی و لطیفش ، نام « ایمان » به خود گرفته است و با همین نیرو هست که عیسی ، کوهها را به رقص میآورد . با موئی یا ناخنی یا جامه ای یا شمشیری و تازیانه ای از دیگری ، یا آب دهنی از او ، میتوان با خود او ، با تمامیت دیگری ، پیوند یافت ، یا میتوان اورا بدست آورد ، یا اورا زنده و حاضر ساخت ، یا براو چیره شد و او را موم در دست خود ساخت .با داشتن موئی از یکی از مقدسان ، یا وصله ای از جامه پیری ، یا شمشیری از یك پهلوان ، .....میتوان با او پیوند داشت . شکل متعالی و لطیف ترش ، تعمیم این روش به « نام » و «تصویر » میباشد . بر بنیاد همین تفکر جادوگرانه اش ، هزاره ها انسان ، در باره خدا اندیشیده است ، و این روش ،گوهرتجربیات دینی اش بوده است ، و هنوز نیز هست . بنا بر این روش ، « تصویری از خدا » و بالاخره « نامی از خدا » ، جزئی از خدا هستند . تصویری و نامی از« تجربه گریزنده دینی یا حقیقت » ، جزئی ازآن تجربه یا حقیقت میباشد . با داشتن این تصویر از خدا ، میشد نه تنها به خدا رسید و با او پیوند یافت ، یا آنکه خدا را نزد خود حاضر ساخت ، بلکه میشد ، اراده خدارا بدست آورد ، و تغییر داد ، ومهر خدا را به خود جلب کرد ، میشد خدا را بشیوه ای لطیف ، مطیع و تابع ، یا همکار خود ساخت . اینکه یهوه و الله (در تورات و قرآن) ، به شدت برضد صورت دهی به خدا هستند ، یك منظور فلسفی نداشتند (تا خدا را مفهوم و ایده سازند) ، بلکه واکنشی در برابر این تفکر جادوئی بوده است ، که در تجربیات دینی حاضر است ، و از دین جدا ناپذیر است . این اندیشه « بی صورت بودن خدا » سپس ، معنائی دیگر یافته است که در اصل نداشته است . این اندیشه ، سپس با مفهوم « قدرتمندی خدا » پیوند داده شده است ، درحالیکه در آغاز ، با اندیشه گریزپائی تجربه دینی که عبارت از « دسترسی ناپذیر بودن تجربه دینی » در برابر هر قدرتیست ، پیوند داشته است . مسئله ، مسئله انسان

جادوگر ، و « حقیقت جادو گریز » بوده است .تنهایك چیز ست که انسان نمیتواند جادو کند ، ودر آن متخصص شود ، و آن خدا یا حقیقت است . خدا ، از جادوی انسانهاست که میترسد .

ولی هر مبارزه ای با جادوگری در دین ، مبارزه با شکلی خاص از جادوگریست ، نه با جادوگری در کلیتش . شیوه جادوگری را در کلیتش نمیتوان نابود ساخت .خدا یا دین ، تجربه تصویر ناپذیر یست ، که بر عکس تصویر ناپذیریش ، انسان را همیشه اغوا به تصویر کردنش میکند . خدا و حقیقت ، همیشه میخواهند صورتی بشوند ، و همیشه بر ضد صورتی هستند که به آنها داده شده است . و جادو ، از همین لحظه که آن صورت ناپذیر ، صورتی موقت به خود گرفته است ، استفاده میبرد و میکوشد با آن صورت ، خود او را به دام اندازد . و درست جادو « از راه همانچه تصویر شده است » ، میخواهد راه ، « به آنچه تصویر ناپذیر است » بیابد ، وآنرا بر عکس ماهیتش ، تصرف کند و در قدرت و اختیار خود آورد .

او میخواهد با یك جزء محدود و تنگ و ناچیز از دیگری، روح و روان و قلب دیگری را بدست آورد . دانستن ِنام دیگری ، امکان جادوگری میدهد . با شناختن نام دیگری ، از راه جادو ، میشد اورا مغلوب ساخت . این بود که خدا باید مجهول و ناشناس و بی نام باشد . بی نام بودن ، گمنام بودن ، هنوز هم سبب هراس مردم میشود که همه جادوگری را دوست میدارند ، چون نمیتوانند به شخص گمنام یا با نام مستعار، چیره شوند . با داشتن نام یك شخص ، امکان قدرت ورزی به او هست ، و کسیکه بی نام شد ، نمیتوان به او قدرت ورزید . از این رو به خدا صد نام میدادند و هر روز آن نامهارا میشمردند و ذکر میکردند ، تا از هر راهی بتوان به خدا نزدیك شد و اورا جادو کرد . حتی با اسم اعظم ، میشد اورا همیشه حاضر، در برابر خود ، دست بسینه داشت .

همچنین با « یاد از نام » ، یا یاد کردن دیگری ، میشد اورا جادو و دو باره زنده کرد ، اورا نزد خود حاضر ساخت . من گمان میبرم که واژه ِ «یاد » ، در پهلوی ، باواژه ِ « جادو » ، همریشه اند و باید در اصل ، یك واژه بوده

باشند . چون یادکردن در شاهنامه ، معنای بسیار ژرفی دارد . و واژه « بنیاد » ، درفارسی ، هنوز این بُعدِ گمشده را در خود پایدار نگاه داشته است . در « بُن ـ یاد کردن » ، با « یادکردن از بن و ریشه و تخمه و مایه ویا اصل چیزی » ، میشد آن چیز راجادو و از سر زنده کرد ، آنرا از نو احیاء کرد . « تأسیس » ، همیشه جادو کردن تخمه و بن و ریشه نخستین بوده است . ما با یاد کردن از اسطوره های آفرینش ، از سر میآفرینیم . اسطوره گوئی ، قصه و حکایت گوئی ، برای سرگرمی و تفریح و کاری بچگانه نبوده است .

جادو کردن ، از سر، آغاز کردن بوده است . با یاد کردن از نخستین دادگر که فریدون باشد ، با یادکردن از نخستین فرهنگ آفرین ، که جم باشد ، با یاد کردن از نخستین مهر ورز ، که ایرج باشد ، آنهارا از سر در خود و در اجتماع خود ، زنده میسازیم . شاهنامه برای چنین گونه یادی نوشته شده است . فردوسی ، یاد نمیکند ، تا به قول امروزیها ، « یادش بخیر » گفته شود، یا به قول غربیها ، یادکردن ، نوستالژی (یاد بخیری) نیست ، بلکه مسئله جادو کردنِ کلّ ِ آن پدیده و واقعیت و زایش است ، واین یك رویه از تجربه دینی بوده است . یاد کردنِ نام دشمن ، برای غلبه گری بر او ، بوده است ، و یادکردنِ دوست ، برای پیوستن و زیستن با او بوده است . ولی در برابر سائقه قدرتخواهی ، که در این تجربه دینی در بعد جادوئیش در کار است ، تجربه دیگر دینی ، برضد آن در کار میباشد .

خدا ، از تسخیر شدن میگریخت . خدا ، نمیخواست درپنجه قدرت کسی در آید . مفهوم خدائی که بی نهایت قدرتمند است و سپس پیدایش یافته است مارا ازفهم این موضوع که « ترس خدا ازجادو » باشد باز میدارد . می بینیم که اهورامزدا در آسمان ، دژی برای خود میسازد ، و گرداگرد آن را ارتشتاران میگذارد . چون از همین جادو ، میهراسد . سیمرغ ، در بندهشن ، در میان دریای بیکران فراخکرت است . و دریا درزمانهای گذشته ، نماد برترین خطر بود ، به عبارت دیگر ، کسی نمیتوانست چنین خطری بکند، و به سیمرغ دست یابد . همچنین در شاهنامه ، سیمرغ فوق البرز ، در دژی دسترسی ناپذیر

زندگی میکند .هر خدائی ، خودرا در عرشی ، در فلك یا چرخ هفتمینی ، قرار میدهد ، تا در آن دایره ، که همان نماد دژ و قلعه است ، مصون از تعرض قدرتهای جادوگرانه بماند ، و همان دایره ایست که انسان هم مانند خدا و سیمرغ و اهورامزدا ، در بیابان سهمناك به دور خود میکشد تا از کژدم و مار و دزد مصون بماند . همچنین واژه ِ فردوس یا « پردیس » ، مرکب از دو واژه « پیرامون و دژ است » ، فردوس ، جائیست که دورش دیوارهای بلند است .
به فردوس ، کسی نمیتواند قدرت بورزد . فردوس ، جائیست تهی از قدرت ، تهی از قدرت جادوگران که قدرت ورز و قدرت پرستند . بهشت آنجاست کآزاری نباشد . چون قدرت ورزیدن ، طبق داستان ضحاك ، سرچشمه اصلی آزار است . دین ، پدیده ای و تجربه ای تسخیر ناپذیر و گریزپا و تصرف ناشدنی بود ، و نمیشد آنرا در ملکیت خود در آورد ، و برآن چیره شد . اینها همه میکوشیدند که تسخیر ناپذیری و تصرف ناپذیری و قدرت ناپذیری خود را در برابر خوی جادوگرانه انسان ، بنمایند . جادو نشوند ، وجادو ناپذیر باشند ، حتی نتوان ازآنها یاد کرد .تا حتی نتوان آنهارا به یاد سپرد ، و یاثابت در حافظه یا معرفت ، نگاه داشت . علم به خدا و حقیقت و دین ، نفی خدا و دین و حقیقت بود . به همین علت ، این مفهوم در عبارت « خدا را نباید تصویر کرد » در تورات و قرآن ، بیان شد .
در تجربیات فرهنگ ایرانی ، « دین » ، عین ِ «معرفت » بود ، و واژه ِ معرفت ، « چیستا » و چیستی بود ، یعنی دین ، همیشه تبدیل به سئوال میشد . شناخت ، در سئوال ، ناپدید میشد . آنچه شناخته بودیم ، بلافاصله باز، ناشناخته میشود، وباز سئوال میماند . دین ، چنین پدیده ای بود . خدا هم در قرآن ، هم همه جا حاضر ، ولی همه جا غایب است . به خدا نمیشود قدرت ورزید . این « معاف بودن از تجاوز هر قدرتی » ، و طبعا از هر آزاری ، یك « سعادت خدائی بود » ، و سعادت حقیقی ، همین سعادت بود ، به همین علت مفهوم فردوس ، همین « جایگاه آرامش » است که هیچ قدرتی نمیتواند خدا یا انسان را بیازارد . « آرامش شهر هائی » که جمشید و سیاوش

میسازند ، شهر های آرمانی هستند که در آنها ، امکان قدرت ورزی نیست . مفهوم خدا ، مفهوم « خدا با قدرت بی نهایت » نبود ، بلکه وجودی که هیچ قدرتی نمیتواند او را بیازارد و گرفتار درد سازد .

و انسان در فردوس ، میخواست «آرامش شهر » یا چنین محیطی داشته باشد که از هیچ قدرتی آزرده نشود . مدنیت آرمانی ایده آلی ایرانی ، مدنیتی بود که بدون قدرت ، سامان داشته باشد و آباد باشد . تبدیل مفهوم فردوس ، به جایگاه شهوت پرستی و پرخوری ، از مجعولات بعدیست ، و موقعی پیدایش یافته است که اندیشه بنیادی دین ، فراموش ساخته شده بوده است . فردوس ، جائی بوده است که تجربه های عالی انسانی ، مورد تجاوز جادوگری با نام و تصویر هم نمیشود .

در اثر وجود تهدید دائمی این سائقه جادوگری درانسان ، خدا ، فقط خودرا « نشان » میدهد ، ولی پدیدار نمیشود . در نشانی که اورا نمیتوان نشان گرفت و نشان کرد و در آن نشان ، چیزی نشانید . خدا در « آیه » پدیدار میشود . یعنی هنوزکسی آنرا نگرفته ، از دست یا مشتش ، بیرون میرود .

کسی هنوز اورا نفهمیده ، نامفهوم میشود . به عبارت دیگر ، خدا با هیچ چیزی و کسی و پدیده ای ، عینیت مداوم نمی یابد و هیچگاه نخواهد یافت . ولی سائقه جادوگرانه دینی، که در همه موءمنان زنده است ، به همین « آیه » صد و هشتاد درجه تغییر جهت داده است . آیت الله ، چیزی بر ضد « آیه » شده است . آیت ، بیان تصرف ناپذیری خدا و تجربه دینی و حقیقت بود .

در آیه ، آنچه نبود ، همان خدا و تجربه دینی و حقیقت بود . با آیه خدا ، نمیشد متخصص در خدا و حقیقت و تجربه دینی شد ، چون تخصص ، یعنی چیره شدن بر چیزی ، یعنی قدر داشتن بر چیزی . کسیکه برخدا و حقیقت و تجربه دینی چیره میشود ، بزرگترین منکر خدا و حقیقت و تجربه دینی است . آیه ای ، که باید بیان تجربه اصیل دینی و خدا و حقیقت باشد ، درست در اثر جادو گری ، که گوهر ایمان است ، معنایش واژگونه میشود . ایمان ، جادو میکند . یا بقول عیسی ، ایمان کوههارا به جنبش میآورد . گوهر

اصلی ایمان ، جادوگریست . آیه که چیزی جز این عبارت نیست که هیچ چیزی و کسی و پدیده ای ، عینیت دائم یا عینیت آنی ، با خدا یا اراده خدا ، نمی یابد ، اکنون لقبی شده است برای نشان دادن آنکه این یا آن رهبر مذهبی ، قرآن و خدا و دین و حقیقت را میشناسد، و آنرا تسخیر کرده ، و متخصص در آن شده است ، وحتی علم به خداوندش و دینش و حقیقتش دارد . البته این را در زبان دینی اسلامی ، میگویند کفر و الحاد و شرك ، ولی اکنون این الحاد و شرك و کفر ،بزرگترین افتخار ، و حاوی برترین امتیاز در جامعه شیعه شده است .

ولی معنایِ « آیه » در اصل ، درست برضد معنائیست که این رهبران از آن میگیرند . قرآن ، مجموعه عبارات و جملات نیست . قرآن ، محتویاتی از افکار و آموزه ها و اطلاعات و معلومات ندارد . قرآن ، کتاب علمی نیست ، قرآن ، تاریخ نیست ، قرآن ، فلسفه نیست ، قرآن علوم اجتماعی و سیاسی و حقوقی نیست ، بلکه « قرآن ، مجموعه آیات است » . در قرآن ، چیزی جز آیات نمیتوان یافت . یعنی قرآن به معنای واقعی ما ، کتاب نیست . کتاب یا « نوشته » ، سده ها پیش از پیدایش پیامبر اسلام ، این معنارا داشته است که « آنچه تثبیت شده و تغییر ناپذیر و کاملا مشخص و چشمگیر و محو ناشدنیست » میباشد . ولی « آیه » ، نفی چنین معنائی را میکند . اگر به معنای کتاب ، بخواهیم آیات قرآن را بخوانیم ، در هر آیه ای ، چیزهای تثبیت شده و تغییرناپذیر و محو ناشدنی و گم ناشدنی خواهیم یافت . بنا براین از آیه ای ، که نشانی بی نشان از « آنچه هیچگاه تصویر پذیر نمی باشد » هست ، به وارونه اش میرسیم . می بینیم که سده ها آخوندها ، آیات را برضد ماهیتِ آیات ، خوانده اند . از آیه ، که بیان دین است ، فوری صدها گونه شرایع و صد ها گونه ایمان و صدها گونه مذاهب میشود. علوم اجتماعی و سیاسی و حقوقی میشود . می بینیم که چگونه جادو ، جای دین را میگیرد ، و بحای یقین دینی، ایمان شریعتی و مذهبی می نشیند . چگونه ، جادو ، به دژی که خدا به آن پناه برده ، راه می یابد ، واورا زنجیری میسازد و در قفس

میاندازد . می بینیم که با جادوی ایمان ، انسان ، از راه « محدود » ، نا محدود را تسخیر میکند ، با جادوی ایمان ، از راه « شریعت و مذهب » ، حقیقت را ازآن خود ش میکند ، با جادوی ایمان از راه طاعات ، سعادت ابدی را مالك میشود ، با جادوی ایمان ، از راه اطاعت و عبودیت ، به آزادی میرسد ، با جادوی ایمان ، از راه ریاضات جسمی ، به اعتلای روح میرسد ، از راه سایه ، نور و آفتاب را تصرف میکند ، از راه ایمان به این و آن ، به یقین میرسد . اینها همه جادوگریست ، وبا همان کشیدن خط به دور خود یا دیگری ، آغاز میشو د ، و باهمان خرافه ناچیزی که به نظر یکی خنده آور و به نظر دیگری بی آزار میرسد ، روزی قفس برای حقیقت میسازد و دین را مسخ میکند . و همان ایمانی که از راه همین صورتهائی که ، برعکس ماهیتشان تثبیت شده اند ، آیه هائی که برضد ماهیتشان عینیت دائم با خدا و دین پیداکرده اند ، همان بت هائی که در آغاز فقط نماد و آیه بودند ، ولی راه پیوند با خدا شده بودند ، نه تنها نماینده قدرت خدا و حقیقت و دین میشوند ، و هرکسی ازآن سوء استفاده میبرد ، ناگهان ورق برمیگردد .

ایمان همیشه با یأس ، گره خورده است ، و این یأس در زمانهای بحرانی و اضطراب فرامیرسد . مانند همان لحظه آخری که عیس بر صلیب ، با یأس رویارو شد . ایمان به آیه ، به نشان ، به بت ، به سایه خدا ، در اثر عینیت دادن جزء با کل ، طمع رسیدن به کل را دارد . ایمان ، با امیدی که از این عینیت دادن دارد ، در فکر رسیدن به آرزوهایش در اثر بکار بردن این اهرمست . با همان آیه و از راه همان آیه ،میخواهد خدا و حقیقت را در جیبش بگذارد . و وقتی قطع امیدش شد ، همین آیه ها و سایه ها و بت هارا با رسن به میدانها میکشد و آنهارا به دار میزنند ، وبه کثافت میکشد و شکنجه میدهد . در عیسی ، یهودیان ، یهوه را با وعده هائی که داده بود و به هیچکدام وفا نکرده بود ، شکنجه میدادند و نمیدانستند . مردم در حکومت آخوندها (آیه ها) و شاهان (سایه ها) در واقع میخواهند قدرت بی نهایت خدارا در اختیار خود درآورند تا آرزوهای خود رارا برآورده کنند . در آخوند و

شاه ، جزئی می بینند که با جادو ، میتوان خدا و قدرت بی نهایت فوقانی را یا در اختیار آورد ، یا مطابق میل خود ساخت . این کار ، از دیدگاه دین حقیقی ، جادوگری و ضد دینی است . از راه آخوند ، این خدا هست که جادو کرده میشود . این که به آخوند سالاری ، نام « حاکمیت الهی » داده اند ، چیزی جز این جادوگری خلق نیست . خدا که باید تجربه عالی دینی بماند ، و مصون از قدرت ورزی بماند ، درست دست افزار مردم میشود . آخوند ، امکان دست انداختن خدارا به مردم میدهد . مردم از راه آخوند ، میخواهند ، خدارا تابع و مطیع خود سازند . و گرنه خود آخوند ، حکم همان ناخن و مو و پوسته ای را دارد که دور انداخته شده است . در زیر نام مجلل حاکمیت الهی ، چیزی جز « برده ساختن خدا » به وسیله انسانها در میان نیست . جادو ، خدائی را که هیچ هوس قدرت ورزی ندارد ، و حتی از قدرت ورزی هم نفرت دارد ، وبرای این نفرت ، فردوسی برای خود میسازد ، تا انسان با ادعیه و نماز و روزه و طاعات و حج ، نخواهند اورا جادو کنند ، درست بازیچه ای در دست آرزوهای مردم میشود . و آخوند ، بنام حاکمیت الهی ، این جادوگری را ، نام دین و خداپرستی هم میدهد .

دیدیم که دین و جادو ، دو رویه یك سکه اند . و دین بزودی تحول به جادو می یابد. دین ، در یك چشم به هم زدن ، تقلیل به ایمان و شریعت و مذهب می یابد . اینست که هیچگاه دین ، حکومت نمیکند ، بلکه دینی که میخواهد حکومت کند ، باید تبدیل و تقلیل به مذهب بیابد .

حکومت ، تا موقعی میتواند دینی باشد ، که مذهبی نشده باشد ، به عبارتی دیگر ، تبدیل به « شکل خاصی ازآن دین » نیافته باشد . دینی که تبدیل به مذهب یافت ، دیگر دین نیست . یك دین ، تبدیل به مذاهب و شرایع و فرق می یابد .ازآن پس دیگر دینی در بین نیست ، بلکه از آن پس ، فقط مذاهب بدون دین هستند . تنگ شدن دین ، در شکلهای محدود مذهبی ، همان گرایش دین ، بسوی جادو گریست . هرکسی « قدرت کل و بی نهایت » را در خدمت « آرزوی خاص فردی یا گروهی » لازم دارد . با تنگ ساختن دین

هست که میتوان انطباق با آن آرزو یافت .
پیدایش قدرت ، فقط با برداشت تنگ تر و شمردنی تر و مشخص تر از دین ممکن میگردد . دین ، هرچه به ژرف گوهریش بگراید ، تمایل به فرهنگ و اخلاق و عرفان می یابد ، یعنی هرچه کلی تر و عمومی تر و معنوی تر درك گردد ، نقش پیوند دهنده و یگانه سازنده را بازی میکند . هرچه کمتر ، ارزش به شکل ها و صورتها ، و طبعا به اختلافات و مرزها بدهد ، بیشتر میتواند شکل ها و صورتها و اختلافات را به هم بپیوندد . در این حالت ، اشکال مختلف را به عنوان « تنوع یك وحدت » درك میکند . ولی برداشت تنگ تر و شمردنی تر ، دین را ، بیشتر و بهتر وسیله قدرت میسازد . برداشت تنگ تر و شمردنی تر و محدود تر از دین ، همان جزئی را پدید میآورد که به آن میتوان ایمان آورد ، وباآن میتوان خدا و حقیقت را جادو کرد ، یا بسخنی دیگر ، کل قدرت و حقیقت را به خدمت خود آورد . با برداشتی تنگ و محدود از دین ، شریعتی و مذهبی پدید میآید که آلت جادو یا قدرت خواهی میگردد .
و لی دین ، با گرایش بسوی کلیت و معنویت و « بی ارزش شماری صورت » و « گذشتن از صورتها و مرزها » ، فرهنگی و اخلاقی و عرفانی میشود ، و طبعا بر ارزش وحدت دهندگیش میافزاید ، و از ارزش آلت شوندگی به قدرت میکاهد . اینست که دین موقعی به حکومت رسید ، به خودی خود ، مذهب و شریعت شده است . اسلام د ر مکه ، دین بود ، ولی در مدینه تبدیل به شریعت و مذهب شد . مسیحیت ، در جلیل ، دین بود ، و در قسطنطنیه ، مذهب شد . پیدایش مذهب در دین ، در آغاز ، به چشم هم نمیافتد ، ولی با مذهبی شدن پنهانی یك دین ، هیچگاه یك مذهب نمی ماند ، بلکه مذاهب و شرایع و برداشتهای متفاوت و متعدد میشود . سائقه جادوگری ، در همه می جنبد . امکان قدرت یابی و قدرت جوئی ، بروی همه باز میشود . سائقه جادوئی ، در هرکسی برمعنویت و کلیت تجربیات دینی اش چیره میشود . مذهب بازی و شریعت گرائی ، تعصب و جزمیت میشود ، واخلاق و عرفان و

فرهنگ و متافیزیك را درهم میکوبد و زندانی میکند ، و به کنار و یا به کنج میراند .

جادو ، جزء تصرف پذیر و گرفتنی و تصاحب پذیر ، میخواهد ، تا بتواند کل را ، منحصر به خود سازد . و تنگتر و دقیق تر و شمردنی تر و مشخص تر ساختن هر دینی و هر ایدئولوژئی ، گرایش شدید به آن دارد که خود را از سایر برداشتها ، هرچه میتواند ممتاز تر و مشخص تر سازد .

چون این برداشتهای تنگ ومختلف از یك دین یا از یك فلسفه ، بسیار به هم نزدیکند ، و تفاوت آنها از همدیگر ، به رغم «مو از ماست کشیهای آخوندها و ایدئولوگها» ، همان موی نازك و باریك میماند . هرچه میکوشند یك برداشت و شریعت و مذهب را ، از برداشت و شریعت و مذهب دیگر ، متفاوت تر سازند ، تفاوت ، بسیار ناچیز و صرف نظر کردنی است و با این تفاوت ناچیز ، نمیتوان امتیاز بی نهایت خواست . بنا براین جزئی بودن اختلافات جزئی را نمیتوان بزرگ ساخت ، ولی آنچه میتوان کرد ، مهمم تر شمردن همان اختلاف ناچیز است . مو را باید زنجیر و کوه شمرد ، و جزء را باید کل دانست ، تا از مذاهب دیگر ، بسیار ممتاز شد .

از این رو تائید بسیار شدید جزئیات و مهم ساختن بی نهایت جزئیات ، شیوه تفکر خاصی ایجاد میکند، که صورت و شکل و پوسته را روزبروز اصل میشمارد ، وگوهر و روح را ، فرع . بدینسان حرکتی بر ضد دین و « صورت کاهی و صورت زدائی دین و خدا و حقیقت » پیدایش می یابد .

بدینسان مذهبی شدن ، در واقع ، حرکت ضد دینی است . مذهب ، شعبه ای از یك دین نیست ، بلکه ضد آن دین است . مکتبی شدن ، حرکتی برضد حقیقت است .

از این رو همیشه حکومت مذهبی ، در گوهرش « حکومتیست ضد دینی » . حکومت مذهبی و مکتبی و ایدئولوژیکی ، همیشه حکومتیست بر ضد خدا و حقیقت و دین و ایده آل ، وحکومتیست بر ضد اخلاق و فرهنگ و عرفان و فلسفه و هنر .

حکومت دینی ، علیرغم پیدایش مذاهب و شرایع ، موقعی ممکنست که بسوی « صورت زدائی و اختلاف زدائی » بگراید . یعنی در برابر مذاهب ، که گرایش به صورتگرائی در تجربه دینی دارند ، دین ، گرایش به صورت زدائی و صورت کاهی که تجربه اصیل دینی است داشته باشد . اختلاف ، که نتیجه ارزش دادن بیش از حد به صورت و مرزبندی و اصول و فروع سازیست ، و مسابقه در قدرت یابی یك مذهب بر مذهبی دیگر ، یك حرکت ضد دینیست .
حکومت ، موقعی دینی است که به هیچ یك از مذاهب ، حق تقدم و امتیاز در هیچ دامنه ای در زندگی اجتماعی ندهد ، ولو آن مذهب ، اکثریت اجتماعی را نیز داشته باشد . چون با چنین امتیازی ، دین در گوهرش نابود میشود ، ودر اینجا رأی اکثریت ، چاره ساز نیست . مسئله حکومت دینی ، مسئله موضعگیری دین، در برابر « مذاهبی » است که همه به عنوان تنها دارنده دین ، دین را در واقع نفی میکنند ، ازاین رو، خود نباید مذهب باشد .
با تلاش برای متمایز سازی خود ، یعنی بر صورت افزودن خود ، تلاشهای ضد دینی هستند ، ولی با سائقه جادوگری در تصرف آن صورت جزئی ، کل خدا و دین و حقیقت ر اخلاق را موجود در قباله مالکیت خود میدانند .
با جادوگری ، خدا و حقیقت و دین و اخلاق و فرهنگ و عرفان ، ملك آنها میشود ، و در دامنه قدرت آنها قرار میگیرد . خدا و دین و اخلاق و فرهنگ و عرفان ، موقعی خدا و فرهنگ و دین و اخلاق هستند که از هیچکدام از مذاهب و مکاتب ، تصرف پذیر نباشد . حقیقت ، مال هیچکدام نباشد . دین ، مال هیچکدام نباشد .ایده آل ، مال هیچ حزبی نباشد . حقیقت و خدا ، وحدت میدهند ، نه برای آنکه همه را مال خود میسازند ، بلکه به عبارت صحیح تر ، حقیقت و خدا و دین و فرهنگ ، از آن رو وحدت میدهند که این سائقه جادوگری (این سائقه ترجیح قدرت ، بر وحدت) را در همه میکاهند ، و همه را ازآن آزاد میسازند ، و گرایش به بی اهمیت شمردن مرزها و صورتها و عبارت بندیها را تقویت میکنند . اختلاف ، فقط تنوعست نه تمایز . اختلاف مذاهب و مکاتب ، هیچ امتیاز حقوقی و سیاسی و نظامی و اقتصادی نمی

آورد ، فقط تنوع فرهنگی میشوند که با وجود رنگها و شکلهای گوناگون ، همه یك عطر از خود میتراوند .

امتیاز دادن به یك مذهب در میان مذاهب ، یا برتر شمردنِ یك مکتب در میان مکاتب ، مسئله « معین ساختن حقیقت » است . حکومت ، از این پس ، حقیقت را معین میسازد که چیست . کار حکومت ، تعیین و تثبیت حقیقت میشود . قدرت ، حقیقت را معین میسازد . و این مسئلهِ جادوگری و ایمان است . تصمیم گرفتن در باره اینکه حقیقت چیست ؟ بازداشتن همه از آزادی در باره حقیقت است . بازداشتن همه ، از آزادی در اندیشیدن درباره دین و حقیقت و خدا و ایده آل است . با چنین کاری در واقع ، حکومت ، حقیقت را برای همه معین میسازد . حقیقت ، ضد دینی و ضد حقیقت و ضد ایده آل میشود . چون حقیقت و دین و ایده آل ، باید بی صورت باشند .

سئوالِ حقیقت چیست ؟ ، میخواهد که حقیقت و دین را تقلیل به یك صورت بدهد . ما موقعی میدانیم که حقیقت یا دین چیست ، که بدانیم حقیقت ، چه تعریفی دارد ، چه مرزهائی دارد ، چه صورتی و فورمولی و اصول و فروعی دارد . ولی با دانستن اینها ، دیگر حقیقتی و دینی نداریم ، چون حقیقت و دین ، موقعی پیدایش می یابند که خودرا از این تصویرات و تعریفات و مرزبندیها و فورمولها برهانند و آزاد سازند .

دین و حقیقت ، همیشه « سئوالِ چیستی » باقی میمانند . با یك پاسخ ابدی و نهائی ، حقیقت و دین ، از بین میرود ، و دیگر سئوال چیستی نمی ماند، و حقیقت و دین ، تولیدگرِ اکراه و آزارِ محض میشوند . تا همیشه سئوال چیستی میمانند ، هر پاسخی ، جنبشی دوباره به سئوالست . حقیقت و دین ، آزادیند و آزادی بخشند ، و به محض اینکه ، یك پاسخ ابدی و نهائی و تغییر ناپذیر شدند ، و انسان میداند حقیقت و دین و خدا چیست ، آنگاه ، آزادی را نابود ساخته ، و آنچه خود را حقیقت و دین و خدا میخواند ، استبداد مطلقست .

حکومت موقعی دینیست که معین نکند ، کدام مذهب ، دین واقعی اسلام

است . حکومت موقعی سوسیالیستی است ، که معین نکند کدام یك از مکاتب سوسیالیستی ، سوسیالیسم حقیقی است . حکومت ، موقعی فلسفی است که حکومت معین نکند ، کدام مکتب فلسفی، کل حقیقت است . همه مذاهب اسلامی باید از حقوق مساوی بر خوردار شوند ، تا حکومت را بتوان اسلامی ، به عنوان حکومت دینی خواند . همه مذاهب ، تنوعی از یك اسلامند . در سراسر تاریخ اسلام چنین حکومتی به وجود هم نیامده است . همیشه حکومت ، مذهبی بوده است . چون هیچ مذهبی ، نمیتواند دینی بیاندیشد . هیچ مذهبی نمیتواند با رسیدن به حکومت ، دینی بشود ، و دست از مذهبش بکشد ، و وارونه تفکر مذهبی اش بیندیشد . پس کیست که میتواند دینی حکومت کند ؟ هر مذهبی که به حکومت برسد ، ضد دینی حکومت خواهد کرد .

فرهنگی که سیاست میآفریند
(نه فرهنگی که تهی از سیاستست)
(نه فرهنگی که دست افزارسیاست ودینست)

مقاله ای در دو بخش

« بخش نخست »

اندیشهِ « حکومت مقتدر » ، که در قرن نوزدهم در اروپا پیدایش یافت ، در فرهنگ با ستانی ایرانی وجود نداشت . بنیاد حکومتی که تجسم قدرتست ، دردو مفهومِ « دشمن و دوست » فشرده میشود . بنیادی ترین مسئله حکومت مقتدر ، همین تشخیص دشمن از دوست هست . دنیا به دو مقوله دوست و دشمن تقسیم میشود . این دو مقوله است که سیاست را بطور کلی معین میسازد . و معیار انحصاری سیاست است . « تنوع و کثرت معیار » که ویژگی فرهنگست ، از همان گام نخست در سیاست و حکومت ، طرد میشود . با دشمن ، به یك شیوه و معیار معین و روشن ، رفتار میشود ،و با دوست ، با معیار معین و روشن و متضاد روش پیشین رفتار میشود .

با کافر و ملحد ، با معیار معینی رفتار میشود و با موءمن ، با معیار دیگری رفتار میشود . در واقع ، این گونه حکومتها ، مقوله سیاست خارجی را ، انتقال به سیاست داخلی میدهند . و با هرکسی که در داخل به میل و رأی او رفتار نمیکند ، همان رفتار را میکند که با دشمن خارجی میکند ، و اورا دشمن ، میشمارد . این شیوه تفکر ، با سرعت برق ، به مفهومِ «دشمنی مطلق » کشانیده میشود ، چون دو رفتار متضاد باهم ، نیاز به دشمنی مطلق و دوستی مطلق دارد . دشمن ، شرّ مطلق میشود ، که در او هیچگونه نیکوئی نیست ، وبا او باید در همه جبهه ها و همیشه و با هر شیوه ای که

ممکنست ، جنگید . جنگ با دشمن ، محدودیت ندارد ، و برای پیروزی و سرکوب او ، استفاده از هر وسیله ای و تاکتیکی و استراتژی ، جایز هست . از جمله آنکه او را بکلی زشت و بدنام و ننگین ساختن ، و منکر هرگونه ویژگی نیکی در اوشدن ، از کارهای ضروریست .

همین اندیشه حکومت مقتدر بود که در مبارزات میان طبقات ، در داخل اجتماع نیز ، بکار بسته میشد . اختلاف طبقات ، همان ابعاد جنگ با دشمن خارجی و دشمن مطلق را گرفت . جنگ طبقات ، از یك ملت ، دو ملت بیگانه ساخت . ولی فرهنگ ایرانی از همان آغاز بر ضد اندیشه « حکومت مقتدر » بود . برای ایرانی بر ترین دشمن نیز که اهریمن باشد ، در آغاز ، سراپا شرّ نبود . و فرهنگ ایرانی میکوشید که حتی با او نیز ، دشمنی را محدود سازد ، و حتی او را همکارِ مساوی در روند آفرینش خواند(یعنی بی او ، جهان پدید نمی آمد و وجود و کار او برای آفرینش ، ضرورت داشت) ، و نه تنها در او ، ویژگیهای نیك سراغ داشت ، بلکه از دیدگاهی ، سرمشق اخلاقی او هم بود . فراموش نشود که اهریمن در نخستین داستان شاهنامه ، تنها ضدِ انسانست ، و اهریمن به عنوان ضد اهورامزدا ، در صحنه نمی آید .

در واقع ، انسان رویارو با خدائیست که همسان اهورامزداست . این ارج و اهمیت انسان را نشان میدهد . همچنین در بندهشن ، اهریمن ، در داستان آفرینش ، تنها ضد انسانست . اهریمن ، رویاروی انسان میایستد ، نه رویاروی اهورامزدا . و ضدیت ، اوج دشمنیست . و درست فرهنگ ایرانی در همین دشمن ، « فقط آنچه دشمنی پذیر است » نمی بیند . در همین دشمن هم ، ویژگیهای دوست داشتنی هست .

همین اهریمن نیز ، سراپایش ، شرّ وبدی نیست .حتی به او میشود اعتماد کرد . اهورامزدا میکوشد که با بستن پیمان با اهریمن ، جنگ را از نقطه نظر زمانی ، محدود سازد .با کسی میشود پیمان بست که اعتمادی به او باشد . حتی با کسیکه سرچشمه جنگ هم هست ، نباید جنگ ، ابدی باشد . و همین نقطه ، آغازِ نسبی کردن و محدود کردن جنگ بطور کلیست .

و اهریمن ، پیمانی می بندد که بر ضد گوهر وجودیش هست . اهریمن ، از جنگ و درجنگ زندگی میکند . او ازجنگ و در جنگ هست . همین کسی که گوهر و ذاتش ، جنگ و پیکار است ، باا هورامزدا پیمان می بندد که مدت جنگ را محدود سازد ، بسخنی دیگر ، با قبول چنین پیمانی ، خود ، هستی خود را نابود میسازد . با پیمانش ، بقا و ابدیت را از خود میگیرد . او با چنین پیمانی ، به خودی خود از بین خواهد رفت . اهورامزدا ، در واقع باید چند هزاره صبر کند ، تا این مدت ، پایان یابد . و اساسا هیچ نیازی به مبارزه واقعی با او ندارد . زمان ، اهریمن را شکست میدهد .اهورامزدا ، بی جنگ ، میخواهد با دشمنش نبرد کند . برای پیروزی بر « آنکه آفریننده جنگست » ، به جنگ دست نزند ، واز وسیله دشمن خود ، استفاده نبرد ، چون جنگ کردن با اهریمن ، چیزی جز ادامه دادن به زندگیِ اهریمن نیست . اگر نیاز به جنگیدن با اهریمن هست ، پس نیاز به اهریمن هست . پس اهورامزدا نیاز به همکاری با اهریمن دارد . در رویاروئی با اهریمن باید از روشی استفاده برد که گوهر خود آن روش ، مایه جنگ نباشد ، و آن پیمانست ، و این نجنگیدن و نرمش ، از پایگاه نیرومندیست ، نه گریختن از جنگ در پیمان ، به علت سستی . همین شیوه فکری در شاهنامه ، در برابری ایرج با اژدها ، نمودار میشود . همچنین سیاوش با افراسیاب ، عیرغم بر تری نیرویش بر افراسیاب (چون رستمِ شکست ناپذیر با اوست) ، با او آشتی میکند ، و پیمان می بندد . سیاوش ، از پایگاه سستی ، برای به عقب انداختن جنگ و ترس از جنگ ، آشتی نمیکند . او در کار برد جنگ ، به عنوان راه یافتن آشتی و صلح با دشمن ، شك دارد .

با جنگ ، هیچگاه نمیتوان به همبستگی و مهر رسید . جنگ ، همیشه مایه جنگ تازه است . اینست که سیاوش مانند اهورامزدا ، پیمان می بندد . چون اهریمن در اثر نجنگیدن ، نابود خواهد شد. نجنگیدن ، خودکشی اهریمن است . تجاوزگر ، در نبود امکان تجاوز به دیگری ، مجبور است به خودش تجاوز کند ، و خودش را نابود سازد . قدرت و زور ، ازجنگ ، هست و بی جنگ ،

نابود میشود . قدرت برای ابقای وجودش ، نیاز به جنگیدن دارد . باید بجنگد تا باشد و بماند . ولی اهریمن ، علی رغم این آگاهی که پیمانش به نابودی او خواهد کشید ، و باوجود آنکه در حین بستن این پیمان ، اهورامزدا او را غافلگیر ساخته است ، یا به عبارت بهتر اورا فریفته است ، او با ارجحیت دادن اخلاق ، بر بقا و هستی اش ، برسر پیمان می ایستد . و او فریبکاری اهورا مزدا را بهانه لغو پیمان نمیکند . اخلاق را ، ترجیح بر بقا و قدرت میدهد . اهریمن ، خودرا قربانی یك اصل اخلاقی میکند . و لی اهورامزدا ، وارونه این رفتار اهریمن ، « برای بقای وجودش » ، اهریمن را میفریبد و در پیمان ، غافلگیر میسازد ، و در واقع بقا و هستی اش را بر اخلاق ، ترجیح میدهد . می بینیم که اهریمن ، که باید مظهر کل شرّ باشد ، چنین عظمتی در اخلاق دارد . و در واقع این اهریمن است که سرمشق اخلاق پهلوانی میماند .

در آغاز آفرینش ، نخستین تلنگر را اهریمن میزند و با آن تلنگر ، پیدایش آغاز میشود . اهریمن هم کیومرث (نخستین انسان یا بسخنی درست تر نخستین تخمه انسان را) و هم گاو را که نخستین جان و سرچشمه همه جانهاست ، میآزارد . و با این آزار است که هر دو را به آفرینندگی « می انگیزد » .

از نخستین دیدگاه جهان بینی ایرانی ، « درد » و « انگیختن به آفرینش » ، آمیخته و از هم جداناپذیرند . در تفکر نخستین ایران ، درد ناب و خالص وجود ندارد . شرّ خالص ، وجود ندارد . یا سرچشمه خالص شرّ وجود ندارد . همانکه درد پدید میآورد ، به آفرینش نیز ، میانگیزد . هیچ دردی نیست که انسان را تنها بیازارد و رنج بدهد ، بلکه هر دردی ، انسان را آفریننده میسازد . در واقع انسان ، از هیچ دردی و از هیچ دردآوری نمیهراسد . او درد را فقط با یك معیار نمیسنجد . از درد روبر نمیگرداند ، چون میآزارد ، بلکه با آن رابطه مثبت نیز دارد ، چون درد را سرچشمه آفرینش خود نیز میداند . اگر انسان ، درد را دوست ندارد و می نکوهد ، ولی درد را میستاید و دوست

هم میدارد ، چون به آفرینش میانگیزد . و این شیوه کلی جهان بینی ایرانی میشود که هیچ چیزی را با معیار واحد نمیتوان سنجید . نیاز های روان و فکر و جان ایرانی را تنهـا خدای نیکی ، بر نمی آورد ، بلکه در ست به اهریمن هم نیاز دارد، تا جانش و روانش و فکرش ، آفریننده شود . ولی اهریمن نمیتواند بیانگیزد بی آنکه بیازارد ، بی آنکه ایجاد درد کند . نه آنکه اهریمن ، دو رو و ریاکار باشد . بلکه هر دو گونه ویژگی متضاد او ، با هم آمیخته و از هم جدا ناپذیرند . طرد اهریمن ، برای اینکه درد آوراست ، به ســتــرونی و نازا ئی میکشد ، و انسان از آفرینندگی باز میماند .

و فرهنگ از همین پیچیدگی و غنائی که در هر نیازی از انسان نهفته است ، آغاز و زائیده میشود . فرهنگ ، بیزاری از « نوشتن و پیچیدن یك نسخه » ، و پرهیــزاز « دادن یك امــر، و طلب اطاعت ازآن امــر» است . فــرهنگ ، حسـاسیت برای شناختن همین پیچیدگی و غنای نیاز انسانیست . قبول « یکنواختی و سادگی و همشکلی دامنه گسترده یك نیاز » ، پاسخگوئی به نیـاز را بسیـار آسان مـیسـازد .برای چنین نیـازی کـه سراپایش یك رنگست ، فوری میتوان یك نسخه نوشت و یك دارو پیچید ، و هنگامی بیمار آن دارو را به خورد ، بیماریش بهبود می یابد . میتوان به او یك امر داد و اگر آنرا بکند ، فوری سعادتش تأمین میگردد . ولی با پیچیدگی و غنا و اضدادی که در هر نیازی از انسان ، در هر سائقه ای و احساسی و عاطفه ای از انسان هست ، نمیتوان با دادن یك امر ، و با نوشتن یك نسخه پزشگ هرچه هم حاذق باشد ، نیاز اورا برآورده کرد . چون حتی بر آوردن درد او ، تنها زدودن درد او نیست ، بلکه در زدودن همان درد ، او باید خود آفریننده شود .

می بینیم که جمشید در تلاش برای زدودن درد از همه انسانها ، خودش که نجات دهنده همه از درد است ، گرفتار درد میشود . رهاننده از دردها ، با همان عمل رهانیدن از درد ، دردمند میشود . و یا ضحاك ، برای کام جستن خود ، همه جهان جان را میآزارد ، ولی با آخرین کام او که بوسه اهریمن بر کتفش باشد ، خود ،گرفتار دردی میشود که هیچگاه پایان نمی پذیرد .

قدرتخواهی ضحاك که بر بنیاد تولید درد و آزار دیگران بنا شده است ، کامی میاورد که با درد ابدی آمیخته است . و مهر ورزی جمشید به بشریت ، درد آور است . فرهنگ ، همین افزایش حساسیت و لطیف شدن در شناسائی نیازها ، و همچنین لطیف تر ساختن خود نیازهاست . حواس و سوائق انسان ، در اثر افزایش حساسیت ، و از دست دادن خشونت و سادگی ، طیف و تنوع گسترده ای پیدا میکنند .

یك حس یا سائقه ، در حال بدویت ، با چیزهای کمتر ، حتی با یك چیز ، خشنود میشود . معمولا با چیزی ساده و یکنواخت ، اقناع میشود . همانکه چیزی به اندازه کافی و لازم برای مصرف کردن در دسترس آن سائقه گذارده شد ، سیر و راضی میشود . ولی با تلطیف هر سائقه ای ، دیگربا سیر شدن و مصرف کردن مداوم یك خوراك ، بسنده نمیکند . فقط خوردن و شنیدن و همخوابگی (ارضاء خالی جنسی) ، ارضاء نیازهای طبیعی اورا نمیکند . بهترین نماد افزایش و تلطیف حساسیت ، یا بسخنی دیگر پیدایش فرهنگ ، بوهای خوش (عطریات) و « چاشنیگری و خوش مزگی » و موسیقی و عشقبازیست .

هر نیازی و هر سائقه ای ، حساسیت پیدا میکند و لطیف میشود ، طبعا طیفی گسترده میشود ، و سادگی و همگونگی و یکنواختی اش را از دست میدهد، و هر نیازی ، در خود ، کثرت و تنوع پیدا میکند ، یا به عبارت دیگر ، فرهنگ پیدا میکند . همان گوشت و سبزی و برنج ، هزارگونه خورشت میشود ، و هزارگونه مزه پیدا میکند . « کام » ، فرهنگ میشود . دیگر همان نیاز ساده و بدوی طبیعی به خوردن ، با دادن گوشت و سبزی و برنج ، برآورده نمیشود . خوراك ، فرهنگ چاشنی ها و ادویه جات میگردد . اینست که آشپزی ، دیگر شکم پروری نیست ، بلکه یکی از دامنه های فرهنگ میشود . و درست در شاهنامه می بینیم که این اهریمن است که هنر آشپزی را میآورد ، چون اهریمن است که سر چشمه انگیزندگیست ، و چاشنی گری با ادویه های گوناگون ، انگیزه گریست . دیگر با یك نسخه و با یك خوراك ساده

که انطباق بر نیازهای طبیعی دارد ، نمیتوان کام فرهیخته را آرامش بخشید . و می بینیم که همین کام و چشش ، که ذوق باشد ، پیش تاز فرهنگ بطور کلی میشود . انسان با همه حواسش ، « کام » می برد . همه حواس ما ، کام میبرند ، بسخنی دیگر همه « میچشند » ، سراسر حواس و سوائق ، زبان و دهان برای چشیدن میشوند ، سراسر وجود ما چشنده و کامخواه میشود ، یعنی همان هنر خوردن ، سراسر جان را فرهنگی میکند .

خوردن غذاهای چینی و هندی و ژاپنی و ترك و ایتالیائی و فرانسوی و لذت بردن از آنها ، نخستین گام فرهنگیست که هر کسی بر میدارد ، و با کام بردن از خوراك جسمانی دیگران ، برای کام بردن از فرهنگ دیگران باز میشود . انسان ، ذوق از چشیدن و خوردن عقاید و افکار و جهان بینی های دیگر پیدا میکند .

سپس در شاهنامه می بینیم که جمشید ، بوهای خوش را کشف میکند ، و فرهنگ ایران را غنی میسازد . آنچه در داستان جمشید در شاهنامه از قلم افتاده است ، نسبت دادن این بوهای خوش به اهریمن است . در حالیکه نشان میدهد که خانه را با یاوری او ساخته است . ولی ما رد پای اینکه عطر هم از اهریمن آمده است ، در داستان کاوس می یابیم ، که وقتی کیکاوس در راه شکار است ، اهریمن پیش میآید ، و یك دسته گل خوشبو به او میدهد ، و با همین بوی خوش است که او را به پرواز به آسمانها ، و دست یافتن به برترین حقایق میانگیزاند . بوی خوش ، انگیزنده حقیقت متعالی در انسانست . انسان ، نیاز به انگیخته شدن دارد ، تا چشمه هستی اش به جوش آید . همچنین ، اهریمن برای آنکه کیکاوس را به برترین اقدامات تاریخی ، یا به کاری بی نظیر بیانگیزد (رفتن به مازندران و چیره شدن بر دیو سپید) ، برای او یك آهنگ کوتاه میخواند (که مازندران بومش آباد باد) . و نتیجه این آهنگ ، رفتن رستم به هفتخوانش هست . یك آهنگ ، سراسر ایران را به جنبش و جوش در میآورد ، و هیچکس نمیتواند اورا با همه پندها و مصلحت بینی ها از این انگیختگی باز دارد . و پس از گرفتاری سپاه ایران ، رستم

به هفتخوان میرود ، ودر هفتخوان هست که او راه « خورشید گونه شدن چشم ایرانیان » را می یابد . یك آهنگ اهریمنیست که پیامدش رسیدن به چشم خورشید گونه همه ایرانیان است . می بینیم که اهریمن که با مزه خوشش ، با بوی خوشش و با آهنگ خوشش ، چه نیروهای پهناور و ژرف و بزرگی را در انسان یا جامعه پدیدار میسازد . اهریمن ، فرمان نمیدهد بلکه میانگیزد . و از انگیزه ای نا چیز ، که حتی به نظر ما هیچ میرسد ، نیروهائی که هیچ انتظارش را نمیتوان داشت در گوهر انسان و ملت ، بیدار ساخته میشود . با یك بوسه اش بر کتف ضحاك ، چه نیروهای خطرناکی را از خواب بیدار میکند . نمونه های که در شاهنامه از ویژگی انگیزندگی اهریمن آمده است ، غالبا منفیست .
ولی چنانچه در مورد آفرینش انسان از کیومرث ، و جانوران و گیاهان از گاو ، دیدیم ، این انگیزندگی مثبت هم بود . سپس این ویژگی انگیزندگی را سایر خدایان و پهلوانان نیز به خود نسبت میدهند ، ومیخواهند مانند اهریمن ، انگیزنده باشند . جمشید ، در ویده دات (اوستا) ، در برخورد با تنگناهای اجتماع ، انگیزنده رفتار میکند . او زمین را به گستردن خود میانگیزد تا گیتی تنگ باز و گشوده شود ، و مردم از تنگی رهائی یابند . میترا ، جهان را به پیدایش میانگیزد . رخش ، رستم را با کوبیدن سم خود به زمین ، به بیداری میانگیزد . هوشنگ با یك سنگ ، پیدایش آتش را از کوه میانگیزد . انگیختن ، اصل فرهنگیست و درست سرچشمه این اصل ، اهریمن میباشد . دشمن ، سرمشق میشود . دشمن ، سراپا شرّ نیست . از دشمن و ضد هم میتوان آموخت و حتی میتوان با انگیزه ای از دشمن ، آفریننده شد .
از دین اسلام و از « مدنیت غرب » و از بوداگری و از طریقه تا توئی ، میتوان به خود آفرینی ، انگیخته شد . این فرهنگ ماست . این فرهنگ ماست که دیگری را بیانگیزیم ، بی آنکه درپی معین ساختن دیگری باشیم ، بی آنکه بخواهیم افکار و عقاید خودرا به دیگری تلقین کنیم و بیاموزیم ، بی آنکه بخواهیم دیگری را پیرو و هواخواه خود سازیم ، بی آنکه بخواهیم «

انقلاب ارتجاعی » خود را صادرکنیم . و این فرهنگ ماست که از دیگران ، به خود آفرینی انگیخته شویم ، بی آنکه بخواهیم از آنها تقلید کنیم و رونوشت برداریم و کاسه گرمتر از آش بشویم ، بی آنکه دیگری ، مارا اسیر افکار و عقاید و ایدئولوژیش سازد . انگیختن ، رابطه علّی با دیگری ایجاد نمیکند. آنکه دیگری را میانگیزد ، نمیخواهد دیگری را معین سازد . انگیختن ، آزاد کردن دیگری ، در آفرینندگی از خودش هست . « همدیگر را انگیختن » ، بر ترین رابطه در جهان آزادگانست . همه همدیگر را میانگیزند ، وهیچکس به هوس قدرت ورزی به دیگر نمیافتد . درست چنین فکر بزرگی، در اهریمن که تصویر ابر دشمن ما بود ، به خود پیکر می یابد ، که سپس در زرتشتی گری ، بر موءلفه منفی او بی نهایت افزوده شد ، و در مانیگری ، اهریمن ، منفی مطلق شد ، و روز بروز سرچشمه فرهنگ ما خشکیده تر ، و دامنه فرهنگ ما تنگتر شد ، تا بالاخره از پویائی افتاد .

برای روشنتر شدن مطالب ، شاید نیکو باشد که یاد آوری شود که مترجمان ما واژه (motive , motivation) را بـه واژه « انگیزه » گردانیدند، و یك اصطلاح خارجی را در دسترس ما نهادند ، و یك جهان معنا و فلسفه و فرهنگ ما را با اینکار، از ما ربودند . امیدوارم که روا باشد من در این گفتارها ، واژهِ انگیزه را به همان معنایِ اصیل ایرانیش بکار ببرم .

« انگیزه » ، چیزیست کم و ناچیز و ساده ، که مانند آذرخشی ، ناگهانی در آنی به کسی و به ملتی می تابد ، ولی نیروهای بی نهایت و شدید و وسیع را سیل آسا پدیدار میسازد . اینست که برای تحول یك ملت در تنگناها ، که برای نبودِ نیرو، در حل مسائلش فرومیماند ، و همه سیاستمداران و رهبرانش گیج و سرگردان میمانند ، نیاز به یك انگیزه است که این نیروها ی عظیم و ژرف را که در گوهر ملت سده ها سرکوب شده اند ، سرشار و لبریز سازد تا همه موانع را سیل آسا از جا بکند .

انگیزه ، در هر چیزی و لو بسیار ناچیز ، یك تخمه می بیند که امکان دارد « جهانی بزرگ » بشود . انگیزه ، در هر چیزگمنام و خردی ، عظمتی خفته و

نهفته می بیند که در انتظار یك تلنگر نشسته است . یك سئوال هست که جهانی از معرفت را میانگیزاند . یك شك دکارت ، سراسر تفکر غرب را انگیخت ، ولی همان کتاب به ایران آمد و با قلم توانائی چون قلم فروغی ترجمه شد ، ولی یك نفر را هم به تفکر نیانگیخت ، وحتی آقای خمینی در کتابش نوشت که این آقا که دکارت باشد ، اساسا چیزی نگفته است . درست هم هست ، خمینی در پی گنج معلومات میرفت تا بلکه چیزی بیاموزد و بر توانائی حجت آوری اش در دفاع از اسلام بیافزاید ، نه در پی انگیخته شدن به خود اندیشی که کاری ابلیسی است . آنچه خمینی صادذقانه از بن دندان گفته است ، روشنفکران ما هم با او همفکرند ، ولو با صداقت روستائی اعتراف به آن نمیکنند .

فرهنگ ما ، که ظرافت و لطافت گوهری ماست ، تا انگیختنی باشیم ، در ما ناپدید شده است . چون فقط آنچه لطیف و ظریف است ، پاسخ به انگیخته شدن میدهد ، وگرنه انسان و ملتی که طبیعتِ خشن و خرفت و بدوی دارد ، نیاز به امر و نهی و تهدید دارد . چنین ملتی نیاز به مُنذِر (ترساننده) دارد . و خداو رسولِ چنین ملتی ، منذر است . اورا باید ترسانید ، تا اطاعت بکند . اینست که دوگونه اخلاق وجود دارند . یك اخلاق ، اخلاقِ تهدیدی و امری و اطاعتی است ، ودیگری ، اخلاق انگیزشی . جائی اخلاق ، فرهنگیست، که اخلاق ، انگیزشی باشد ، و در آن امر به معروف و نهی از منکرنباشد .

یك پهلوان ، عملی را که بی نهایت دشوار یا حتی محال بنظر میرسد ، یکبار میکند .او یکبار تنها به هفتخوان میرود ، و حتی یك نفر تماشاچی هم ندارد . ولی با همین عمل و اقدام ، در اثر همان یکبارگی و بی نظیریش ، در اثر همان محال بنظر آمدنش ، همه را ، هزاره ها میانگیزد ، نه آنکه کسی بخواهد از او و عملش تقلید کند یا آنرا تکرار کند . اخلاق اطاعتی و امری ، « رفتارِ مدلی » است ، رفتاریست که میتوان از آن هزاران بار ، رونوشت بر داشت ، و تا ابد تکرار کرد . وهرکسی در اجتماع ، آنگاه ارزش و ارج و جاه می یابد که

در هرفرصتی که پیش آمد ، آن عمل را بیش از دیگران و دقیق تر از دیگران ، تکرار کند . این عملیست که میتوان دیگران را به کردن آن ، امر کرد ، و میتوان از همه اطاعت از آن امر را خواست . سنت و عرف و شریعت ، مجموعه همین اعمال مدلی و نمونه ایست که همه میتوانند تکرار کنند ، و فقط کسی بر جسته تر و ممتازتر است ، که آنرا بیشتر و بطور مرتب تکرار بکند . ولی اخلاق فرهنگی ، با این اخلاق ایمانی و اطاعتی فرق بسیار دارد .
انسان به یك عمل تکواره اخلاقی ، در یك « هنگام خاص » ، انگیخته میشود . و هنگام ، آنی و ناگهانی و تصادفیست . هر لحظه ای یك هنگامست ، بعبارتی دیگر، ناهمانند با لحظات پیشین و پسینش هست . هر موقعیتی ، غیر از مواقع دیگر است . درك همین بی نظیر بودن « آن » و موقعیت ، درك دیگری از زمانست ، که درك تکرار و چرخش یکنواخت زمان و موقع . برای اخلاق اطاعتی ، بسیاری از مواقع و آنات ، مساوی و مشابه هم هستند ، و زندگی مجموعه این اعمال مشابه و مساوی ، در مواقع مشابه و مساویست . اینست که در اخلاق اطاعتی ، انسان یك عمل را همیشه برای رسیدن به « هدف و مقصد ثابت و یکنواختی » میکند . آن هدف و مقصد ثابت ، به عمل ، شکلِ معلول از علت واحدی میدهد . برای انسان ، آنچه سنت و عرفست ، معیار قاطع و نهائیست . یا انسان ، عمل را برای کسب رضای خدا میکند . یا انسان ، عمل را برای رسیدن به سود جمع (خیر همگانی) میکند ، یا برای رسیدن به کمالی معین شده از اخلاق میکند . اینها همه اخلاق را به شکل معلول از یك علت غائی در میآورند .اخلاق ، در نهان ، اجباری میشود . علت از عقب میراند ، و از این رو اجباری خوانده میشود ، ولی این مقصد و غایت نیز هر چند از پیش میکشد ، همان جبر است ، ولو مطلوب باشد . جبریست که انسان را بنام کشش ، میفریبد . و بدین سان عمل اخلاقی ، کنترل شدنی میشود . جامعه ، با امر به معروف و نهی از منکر ، ترساننده (منذر) میشود . و طبعا با امر به معروف و نهی از منکر ، میتوان آنرا کاملا کنترل کرد ، و اخلاق را بر دیگری تحمیل کرد .

اینها همه عمل آخوندی هستند ، که با عمل پهلوانی در تضادند .
این گونه اعمال ، در گوهرشان به هدف « عینیت یافتن با دیگریست » .انسان با حزب ، با طبقه ، با قوم ، با امت ، با شاه ، با رسول و امام و راهبر، عینیت پیدا میکند . در « أو شدن » ، « هویت » خود را می یابد ، و معنای « هویت » ، همین « او شدن » است . تا « من » ، او نشده ام ، هیچکسی نیستم و حتی به عبارت بهتر میتوان گفت ، هیچ نیستم . پیروی و تقلید و اطاعت و امر دادن و تکرار کردن ، همه تمرین « او شدن » هستند ، تمرین « خود نبودن » و « خود را زدودن » ، یا به عبارت زیبای شرعی « خودرا قربانی کردنند » .
ولی از عمل پهلوانی ، باید به خود، انگیخته شد . در انگیخته شدن ، این خود است که میشکوفد و خودرا میگسترد ، واین خود است که پیدایش می یابد . فر هنگ ، از تابعیت ازیك آموزه ای ، و اطاعت از امری ، و تسلیم شدن به اراده رهبری ، پیدایش نمی یابد . فرهنگ ،عادتی و ریاضتی نیست . فرهنگ از آنچه یك ملت را به گسترش خودش میانگیزاند ، پیدایش می یابد ، ملت ،خودش میشود .
اینست که فرهنگ سیاسی ، اهمیت به « شخصیت انگیزنده » میدهد . آنچه را ایرانیان باستان ، « پیشداد » می نامیدند . پیشداد ، مثال اعلی و سرمشق نیست . پیشدادیان ، فقط نخستین قانونگذاران نبودند ، فقط نخستین حکومتگران نبودند ، بلکه فراتر از اینها ، انگیزندگان همیشگی بودند . با فرّ شان ، میانگیختند . ویژه بنیادی فرّ ، انگیختن بود پیشوند « پیش » در پیشداد ، به معنای » پیشین در زمان » نبود ، بلکه به معنای « حضور همیشگی » بود .آنچه همیشه در پیش ماست و به آفریدن میانگیزد . زندگی واقعی سیاسی ، در میدان سیاست ، اهمیت به رهبران سیاسی و پیشوایان سیاسی و سرمشقهای سیاسی میدهد .
ولی در فرهنگ سیاسی ، این « شخصیت انگیز نده » است ، که برترین اهمیت را دارد ، و حتما نباید موجودیت تاریخی داشته باشد . زندگی

سیاسی واقعی یك ملت ، از همین « شخصیت های انگیزنده » معین میشود ، نه از رهبران سیاسی و تاریخی . ما معمولا رهبران سیاسی را طبق تصویری که از شخصیتهای انگیز نده داریم ، برمیگزینیم .
معیار انتخاب ما ، همیشه بطور نا آگاهانه ، آنها هستند . ما رهبران را خود انتخاب میکنیم چون می پنداریم که همانندِ آن شخصیت های انگیزنده اسطوره ای هستند . و هر رهبری که در سیاست مارا فریفت ، مارا به عینیت خودش با همان شخصیت انگیز نده اسطوره ای ، فریفته است . ما در درك فریب او ، از آن رهبر دست میکشیم ، ولی محکمتر به همان شخصیت انگیزنده میچسبیم . ما همیشه در جستجوی یافتن شخصیتهائی هستیم که شباهت با همان شخصیتهای اسطوره ای انگیز نده دارند . هر فریب خوردگی ، سبب جستجوی دوباره میشود . و چه بسا که وقتی ملت ، بدون رهبران ارزشمند سیاسی است ، در اثر الهام گرفتن از همین انگیزندگان اسطوره ایست که در زندگی ، راه به پیش می برد . من این انگیزندگان را « فرّ انگیز ، یا فرنگیز » میخوانم ، چون ویژگی گهری فرّ ، که هزاره ها فراموش ساخته شده است ، همین انگیختن بوده است . جمشید که نخستین انسان فرهنگساز و حکومتگر ایرانیست ، برترین « فرانگیز » اسطوره ای ایران مانده است .
حتی وقتی کسی اسطوره ای از جمشید یاد نمیکند ، چهره افسانه ای او با همان ویژگیها ، در اشعارنامدارترین شعرای ما بجای میماند . جمی که در جامش ، دردهای بشریت را در می یابد ، و معرفت رهائی از آن دردها را دارد ، تصویریست که دیگر از ادبیات ایران زدودنی نیست . جام جم ، همیشه نماد « برترین معرفت » میماند . معرفتِ زدودن درد از جانها و پروردن جانها در گیتی به آزادی ، که برترین معرفت سیاسی است ، آرمان شعرای ما میشود .
ایرانی حتی شهر هخامنشی ها را که تا کنون محبوبترین حکومت او مانده است ، « تخت جمشید » میخواند ، آنرا جائی میداند که « ایده آل حکومت جمشیدی »، واقعیت یافته است .نامی را که ملت ایران به آنها داده است ، ولی روشنفکران ما آنرا بنام یونانیش پرسلیس ، یا به ترجمه هائی نوساخته از

این واژه (پارس شهر یا پارسکده) ، میخوانند، و نمیخواهنددریابند که تخت جمشید ، بیان آنست که ملت ، در اسطوره جمشید ، فرهنگ سیاسی اش را نشان میدهد . ملت نشان میدهد که ما هنوز ، فرهنگ سیاسی جمشیدی میخواهیم ، و شهر هخامنشی هارا تا کنون ، نزدیکترین شکل به آن فرهنگ میدانیم . ملت در همین اصطلاح ، رهبران سیاسی چون کورش و داریوش را که بزرگترین شخصیت های تاریخی ما هستند ، به عنوان مثال اعلی و سرمشق بر نمیگزینند ، بلکه انطباق نسبی آنهارا با همان جمشید ، و طبعا جمشید اسطوره ای ر ،ا به عنوان معیار اصلی خود در سیاست و حکومت بر میگزینند . سره سازی زورکی زبان فارسی ، همین دردسرها را نیز دارد . هرچند لغت ، فارسیِ سره شده است ، ولی فرهنگ ایرانی ، ازآن تبعید شده است ، و این خود ، یك هنر افتخار آمیز بشمار میرود .

انگیزنده های همواره زنده هر ملتی ، در اسطوره های آن ملت است . ملت ، راهبرانش را در تاریخ و واقعیت می یابد . ولی با نداشتن این انگیزندگان در اسطوره ها ، در انتخاب راهبران سیاسی ، سرگشته و گیج و پریشان میشود . ودرست سده هاست که این انگیزندگان ، از خود آگاهی ما ناپدید شده اند ، و ما رابطه زنده خود را با اسطوره های خود از دست داده ایم ، و آنها را به افسانه و قصه و حکایت ، کاهش داده ایم .

به ویژه در زمانهای بحران و انقلاب و اضطراب و تنگنا هست که آگاهی از انگیزندگان اسطوره ای سیاسی ، معیارهای روشن به ما درانتخاب رهبران سیاسی میدهد . آنکه چنین خود آگاهی را از دست داده ، راهبران سیاسی خود را برپایه های سطحی تر بر میگزینند . مثلا بر پایه اینکه رهبر ، تخصص درچه ایدئولوژی یا چه دینی دارد . بجای پیکر جمشیدی ، یك قزاق میجوید یا یك آخوند ، یا یك متخصص در تئوری مارکسیسم . این انگیزندگانند که با ژرف روان انسان کار دارند ، واین ژرفها را دگرگون میسازند و به جنبش میآورند .

رهبر سیاسی ، در صحنه های عمومی سیاست ، نمودار میشود . و لی

انگیزندگان ، وقتی حضور هم ندارند ، و مردم آگاهی از انگیزنده بودن آنها نیز ندارند ، در مردم بیشتر اثر میگذارند . و از اینجاست که وقتی در تاریخ ، انگیزندگانی پیدایش می یابند ، در همان زمان زندگیشان ، حکم اسطوره ، پیدا میکنند . مثلا مصدق در تاریخ سیاسی اخیر ایران ، در همان زمان حیاتش از « دامنه تاریخ سیاسی » خارج شد ، و « بُعد اسطوره ای » یافت . فرو آوردن چنین شخصیت های اسطوره ای به دامنه تاریخ ، با تجزیه و تحلیلهای تاریخی و اجتماعی ، غیر ممکنست .

از این شخصیت های اسطوره ای شده ، بندرت میتوان دو باره شخصیت تاریخی ساخت . از عیسی و موسی و محمد و زرتشت ، با هزاران کتاب که انباشته از تجزیه و تحلیل تاریخی باشند ، و با شمردن سدها نقص و اشتباه از آنها ، نمیتوان شخصیت های تاریخی ساخت ، با آنکه در تاریخ هم زیسته اند و با آنکه ضعفهائی نیز داشته اند و اشتباهاتی نیز کرده اند . ولی با ورود در دامنه اسطوره ، آن اشتباهات و نقائص را مانند پوسته ای از خود میاندازند . هیچ مسلمانی ، شخصیت تاریخی محمد را باور هم ندارد . ملت ، همیشه آنهارا فقط از دید اسطوره ای ، درك میکند . و کسانیکه شخصیت تاریخی آنهارا نیز درك کرده اند ، با همه زورشان نمیتوانند ، آنها را از بعد اسطوره اشان جدا سازند . مصدق اسطوره ای را نمیتوان دیگر مصدق تاریخی ساخت .

رابطه مردم با انگیزندگان ، یك رابطه کاملا ایده آلیست . از این رو ، انگیزنده ، از متن زمان و مکان و واقعیات و رویدادهای تاریخی ، که در آن نقش خود را بازی کرده ، بریده و خارج میگردد. او در تاریخ ، روزگاری راهبر بوده است ، ولی در همان زمان هم به مقام انگیزندگی ارتقاء یافته است ، از این رو چنان تأثیر ژرف در روانها داشته است ،و اورا دیگر نمیتوان به رهبری و شخصیت تاریخیش بازگردانید .

« راهبر » با مردم ، رابطه قدرتی و واقعی دارد . راهبر میداند که مردم را با اراده و تصمیماتش راهبری میکند ، و میخواهد آنها را راهبری کند ، ولی انگیزنده ، خود هم نمیداند انگیزنده است ، و طبق اراده و عمد نمیانگیزد .

اساسا طبق عمد و اراده ، هیچگاه نمیتوان انگیخت . انگیزنده ، پس از زمان فعالیتهای سیاسی اش نیز ، و قتی از صحنه سیاست خارج شد ، انگیزنده میماند ، حتی اعمالی و افکاری و روشهائی از او به تنهائی ، انگیزنده میمانند . انگیزنده ، نمادِ « ارزشهائیست » ، و همیشه آن ارزشها را در مردم برمیانگیزاند .

رهبران سیاسی ، خواهان رفتارو عمل هستند . ولی انگیزنده ، تأثیرات پنهانی نیرومندی در ژرف روانها دارد ، و سبب پیدایش و جوشش عمل از مردم میشود ، بی آنکه خود نیز بخواهد . سرنوشت هر ملتی را این انگیزندگان ، معین میسازند ، و شکل ، به روان و فکر و اخلاق آن ملت میدهند . حتی انگیزندگانی هستند که شخصیت خاصی نیز ندارند بلکه نوعی هستند . مانند « جوانمرد » یا « عارف » یا « رند » ، که ژرف روانها را بر میانگیزند . اینها شخص خاصی نیستند ، ولی « تیپ » های شناخته شده ای هستند که انگیزنده اند .و جوانمرد و عارف و رند ، همه جزو فرهنگ سیاسی ما هستند . شیوه رفتار آنها ، زاینده سیاست است .

اینست که جمشید و ایرج و فریدون و کاوه و رستم و سیاوش ، انگیزندگان سیاسی هستند ، و جزو فرهنگ سیاسی ملت ایران در آمده اند . ارزشی نیز که در زمان ما در مصدق ، پیکر به خود گرفت ، فرهنگ سیاسی ملت ایران شد. پیشدادیان ، پیشدادی بودند و هستند ، چون همیشه « پیش » ملتند، و همیشه ملت را به آفرینندگی میانگیزند . یا به اصطلاح من ، اینها فرانگیزند (فرنگیز) .

اگر در روال گفتگو ، سرنخ از دست خواننده بیرون نرفته باشد ، دیده شدکه در فرهنگ اصیل ایران ، اهریمن ، که سپس در دورانهای بعد ، تقلیل به « دشمن مطلق و شرّ مطلق » یافت ، انگیزنده به آفرینندگی بوده است ، و بواسطه همین انگیزندگیش ، سرچشمه فرهنگ شمرده میشده است . این ویژگی چنان جاذبه و افسونی داشته است که سپس خدایان یا پهلوانان دیگر نیز کوشیده اندآن ویژگی را به خود نسبت بدهند . و « نخستین انسان فرهنگی و مدنی »

که جمشید باشد ، و در اسطوره ، بنیادگذار نخستین فرهنگ و نخستین حکومت است ، انگیزنده میباشد ، نه فرمانده ، نه آموزگار ، نه آخوند ، نه سپهسالار . ولی این انگیزندگی در او ، « دو تایکی » خود را که در اهریمن داشت ، از دست میدهد .

در اهریمن ، هر انگیزه ای میتوانست ، نیروهائی سیل آسا را در انسان به جوش آورد ، که هم مثبت و هم منفی باشند ، هم آزارنده و هم آفریننده باشند . در جمشید انگیزندگی اهریمنی ، شکل « فرّ » به خود گرفت .

فرّ ، نیروی انگیزنده به گشایندگی و شکوفائی و گستردگی بود . در واقع ویژگی « اسپنتامینوئی » را داشت . انگیزه هائی بود که گوهر مردمی را در انسان جوشان میکرد .« اسپنتا » که همان کلمه « اسفند » امروزی ما باشد ، همان کلمه Expand انگلیسی و spenden آلمانیست که معنایش گشادن و بخشیدن میباشد . ومی بینیم که کار جمشید در ویده دات(در اوستا) در انگیختن ، همان « گشودن و گستردن گیتی » است .

در واقع ، آزاد کردن گیتی و انسان است ، چون معنای مثبت آزادی ، گشایش و گسترش گوهری هر انسانی و هر ملتی است . کسی آزاد است که بتواند گوهر خود را بگشاید و بگسترد و در تنگنا نماند . در واقع فرّ ، گونه خاصی از انگیزندگی است . از این رو جمشید ، فرّانگیز (یا میتوان گفت ، فرنگیز) است .

ایرانی این بزرگواری فکری را که نماد فرهنگی عالیست داشته است که به دشمن هم اعتناء میکند و اورا ارج می نهد و به آنچه نیز مطرود و حقیر و منفور شمرده میشود ، ارزش میدهد و نیکوئیهایش را می بیند و حتی همان نیکوئیها را بنیادگذار فرهنگ خود میسازد .و حتی اهریمنش ، دارای فرهنگ عالیست . اهریمنش ، لطافت دارد و خشونت را کنار گذاشته است.

پیوندِ « انگیختن و انگیخته شدنِ میان انسانها » ، همان آزادی اجتماعی و سیاسی و اخلاقیست . آنکه میانگیزد ، نمیتواند و نمیخواهد انسانی یا گروهی و ملتی را با اراده اش معین سازد ، وحق آنهارا به تعیین کردن خود ازآن ها

برباید . همچنین انگیخته شدن ، بیان آنست که دیگری ، حق ندارد مرا بطور علّی ، با اراده اش معین سازد . دیگری حق ندارد برای من هدف و مقصد ، معین سازد ، به من بگوید خوشبختی چیست ، به من بگوید کمال چیست ؟ نه حکومت ، نه خدا ، نه پیامبر و مظهر او ، حق دارند مرا با اراده اشان ، با آموزه اشان ، با دینشان ، با ایدئولوژیشان معین سازند . حکومت و دین و فلسفه ، باید فقط رابطه انگیزشی با من داشته باشند . هیچ حقیقتی ، حق ندارد مرا معلوم و معین سازد . بلکه فقط میتواند بکوشد مرا بیانگیزد . همه پیامبران و رسولان خدا ، همه حکومتها ، همه احزاب سیاسی ، چه دینی و چه غیر دینی ، چه ایدئولوژیکی ، و چه ضد ایدئولوژیکی ، حقی به تعیین من و اجتماع من ندارند ، وفقط میتوانند انگیزنده من باشند .

« زندگی ، مقدس است »

« گیتی، معبدیست برای نیایش زندگی »

آزردن زندگی ، برترین گناه است

پروردن زندگی ، برترین نیکی است

« مفهوم ارزش ، از بازار به اجتماع میآید »

روزگاری ، فقط در بازارها ، گفتگو از « ارزش » بود . در بازار ، نخستین پرسش این بود که ، این چند می ارزد ؟ معیارهائی نهفته در دل و روان هرکسی بود ، که به کالاهائی که عرضه میشد ، ارزشهای متفاوت میدادند، و یك چیز ، برای همه مردم ، یك ارزش نداشت . بازار ، اعتراف به معیاری تاریك و ناآگاهانه ای در انسان بود ، که نسبت به آن معیار ، ارزش هر چیزی ، جسته میشد . وقتی معیار ، پیش چشم ما روشن و مشخص نیست ، تعیین ارزش ، مسئله جستن در تاریکی است که نیاز به کورمالی دارد ، و هر ارزشی که ما میگذاریم ، ارزش آزمایشی ا ست . و در بازار ، همه ، ارزش یك چیز را در کورمالی میجویند تا بیابند. ارزش هر چیزی در کورمالی ، جستنی است ، نه تعیین پذیر .اسم این معیارِ تاریك و نا آگاهانه و ثابت نا شدنی ، تقاضا بود . و چون زمانهاست که تقاضا در اقتصاد، یك اصطلاح بدیهی است ، همه فکر میکنند که میدانند ، تقاضا چیست ، و ما از

چه سخن میگوئیم . ولی همین مفهوم بدیهی و ساده و پیش پا افتاده ، فقط پوششی است یکرنگ که برروی هزاران امیال و سوائق تاریك انسان کشیده اند ، و تقاضا پرده ایست که در برابر صحنه ای که که همیشه مجهول میماند کشیده شده و در پشتش ، هزار گونه بازی شگفت آمیز روی میدهد .
و در بازار ، این معیار نهفته و نا شناختنی ، باید در برهه ای کوتاه ، کم کم چهره به خود بگیرد و باز تغییر بکند. دربازار ، آنچه انسانها بدان نیاز داشتند ، عرضه میشدند ، و این ضروری ترین نیازها ی زندگی که نقاب به خود زده بودند ، ارزشهارا معین میساختند .
انسان میخواست بداند ، نان و پیاز و نمك ، چقدر میارزد ؟ آهن و طلا و سیم چقدر میارزد ؟ اسب و خرو گاو چقدر میارزد ؟ این مفهوم ، هر چند در بازار پیدایش یافت ، ولی بالاخره از مرز بازار ، گذشت . سده ها و هزاره گذشت و نمیگذاشتند که این مفهوم ، از این مرز ، گامی فراتر بگذرد .
هزاره ها در بسیاری از جاها ، حق ورود هم نداشت ، و بردن نام آن هم ، زشت بود . از جمله ، مفهوم ارزش ، در دامنه دین و اخلاق ، حق ورود هم نداشت . هنر (فضیلت) و نیکی ، متاع بازار نبودند ، که ارزیابی بشوند . اینها گوهری ، فراز ارزش بودند . هنر ، یك گوهربود ، نه یك ارزش . هنوز کلیسای کاتولیك در الهیاتش ، فضیلتهای اخلاقی را ارزش نمیشمارد . ولی این مفهوم اکنون ، یك مفهوم فرهنگی شده است . با آنکه همه دامنه های زندگی ، بازار نشده اند ، ولی یك لطیفه انسانی که روزی در بازار کشف شده است ، از مرز بازار گذشته است ، و فرهنگ همگانی انسانی شده است . و دیگر بُعد اقتصادیش را ندارد .
و حتی وقتیکه مارکس در کتاب سرمایه ، از « ارزش کار » سخن میگفت ، و میانگاشت ، یك اصطلاح مرزبندی شده علمی در دست دارد ، بیخبر ازآن بود که مفهوم ارزش را دیگر نمیتوان در چهار دیوار اقتصادیش ، درك کرد .
خواننده ، از ارزش اقتصادی ، با یك ضربه ، به آسمان گسترده ای از معانی ، پرواز میکند . سرمایه ، جمع دزدیها شده بود ، یعنی جمع گناهان بود .

اقتصاد ، در نهان ، بُعد دینی و اخلاقی پیدا کرده بود . اقتصاد که درست گوهرش دزدیست ، برضد دزدی میشد . گوهر اقتصاد ، این اصل است که چگونه میتوان با کمترین کار روی طبیعت ، بیشترین سود را برد ، یعنی چگونه میتوان از طبیعت دزدی کرد و بهره کشید . با صرف کمترین نیرو ، بیشترین نتیجه را گرفت .یك گندم به طبیعت داد ، و سد دانه گندم از او گرفت . یك امر داد ، وهزاران نفر را به کار خود واداشت . یك گفته سحر آمیز گفت ، ودل هزاران نفر را برای هدف خود ربود . این اندیشه اصل کلی اقتصادی بود . آنکه از طبیعت میدزد ، و آنرا کاری روا و شایسته میداند ، پس از هزاره ها ، دزدی از بهره ای از طبیعت را ، که گروهی خاص از انسانها در اروپا (کارگرهای اروپائی) باشند ، ناروا و غیر اخلاقی و حتی ضد دینی میداند ، چون عمل دزدی ، بعنوان گناه ، ارزیابی میشود ، یا بسخنی دیگر ، امری دینی میشود .

در برابر بهره گیری اقتصادی ، نا گهان واکنش دینی نشان داه میشود ، نه واکنش اقتصادی یا علمی . از این رو نیز بود که بسیاری از مردان دینی پاکدل ، در جنبش های سوسیالیستی عاشقانه شرکت میکردند . بوی زننده و عفن آلوده گناه انسان ، به بینی آنها رسیده بود ، و رستکاری انسان از این گناه ، یك کار عالی دینی بود . سو سیالیسم با این سخن ، همه احساسات و عواطف دینی انسانها را در اجتماع ، بسیج ساخت. پس « ارزش » ، دیگر بعد خالص اقتصادی نداشت .

مفهوم ارزش ، به همه دامنه ها گسترده شد . از جمله ، آنچه در درونِ خودِ اخلاق بود ، ارزشی شد . دلیری و عدالت و خود داری و بخشش و همدردی و کوشش ، نه تنها ارزشی پیدا کردند ، بلکه خودشان ، ارزش شدند . و بالاخره این سئوال در باره خودِ اخلاق و دین هم طرح شد . پرسیده شد که اخلاق بطور کلی ، چه ارزشی دارد ؟ دین بطور کلی چه ارزشی دارد ؟ و تنها در این مرز هم نایستاد . سئوال ، گامی فراتر نهاد ، و پرسید که حقیقت به خودی خودش ، چه ارزشی دارد ؟ مفهوم خدا ، چه ارزشی دارد ؟

امروزه دیگر ، بحث از ارزشهایِ درون دین اسلام ، و یا مسیحیت و بودائیگری نیست ، بلکه بحث از ارزشِ خود اسلام است ، بحث از ارزش خود مسیحیت است ؟ آیا دین اسلام ، ارزشی برای زندگی ما دارد ؟ و بالاتر ازآن ، این بحث در میانست ، که آیا انسان اساسا نیاز به دین دارد ، آیا انسان ، نیاز به احساسات و عواطف دینی دارد ، و چقدر نیاز به آنها دارد ؟ حتی نیاز به این احساسات و عواطف دینی ، ولو فرد عقیده به هیچ دینی هم نداشته باشد ، بی ارزش شمرده میشود . وقتی ما در اشعار شعرای ماده گرا که می انگارند ماده گرای ناب هستند ، وارونه پنداشت خود و پیروانشان ، رگه های احساسات دینی را می یابیم ، بدانها مظنون میشویم ، چون آخرین لانه هائی که از دین مانده اند ، بسیار خطرناکند . در این لانه ها ، کرمهائی خفته اند که میتوانند باز اژدها شوند .

بازار ، یك اصطلاح ژرف فرهنگی پدید آورده است . واهل دین و حتی رهبران دینی درایران ، مثل نقل و نبات ، این اصطلاح را ، بی آنکه پیوند ها و ژرفش را در یابند بکار میبرند ، و حتی خطری را که در آن نهفته است نمیشناسند . البته برای این رهبران دینی ، هر اصطلاحی ، شتر مرغی میشود و وسیله ریاکاری میگردد . آزادی ، دیالوگ ، تفاهم ، استقلال ، انتخابات ، جمهوری ، ارزش ، میتوانند مانند مقدس ترین کلمات چون دین و خدا و حقیقت ، دو رو پیداکنند . کسیکه میتواند به خدا و حقیقت دو رو بدهد ، دو رو دادن به سایر اصطلاحات ، دیگر هنری نیست . یك رویش برای خلق تا دلها را برباید ، و روی دیگرش ، برای خودشان که قدرت و سود و مقام برایشان بیاورد .

ولی جائی که مفهوم ارزش بکار برده شد ، و پاسخگوی آن ، معین ساخته شد ، بازار بود . چون بازار ، نخستین جائی بود که زندگی ، بطور مستقیم و بی میانجی ، آزادانه خود برای هرچیزی ارزش میگذاشت . در بازار ، تنها جائی بود که هنوز زندگی ، صریح و آشکار و بلند ، سخن میگفت ، وکسی نمیتوانست با زور ، امر خود را به آن ، تحمیل کند . این زندگی هست که ،

در پشت پرده هر تقاضائی ، در بازار به سخن میآید .
این چیست در ما ، که آن گستاخی را دارد که بپرسد ، « ارزش حقیقت » ، « ارزش ایمان و دین » ، چیست ، و پاسخ آنها را از ما بخواهد ؟ این چیست که وقت خویشتن را بیهوده صرف یافتن محتویات حقیقت و دین نمیکند ، بلکه میخواهد ارزش آنهارا بداند ،تامحتویات آنهارا ارزیابی کند . این چیست که در ما با دلیری میپرسد : آیا معنائی که دین و یاایدئولوژی به زندگی میدهد ، زندگی کردن با آن معنا ، می ارزد ؟
وقتی ما می پرسیم که زندگی به زیستن میارزد ، همیشه مخاطب ما ، خود زندگی نیست ، بلکه ، در پنهان ، یك مکتب فلسفه ،یا یك جهان بینی ویا یك دین است ،و اکنون این مکتب و جهان بینی و دین است که زیر سئوال کشیده میشود . یا به عبارت دیگر ، ما ارزش واقعی آنهارا میخواهیم بدانیم ، نه ارزش زندگی را . تا کنون آن معنا و معنویت ، برای ما ، فراز بحث ارزش بود ، اکنون به بحثی در ارزش ، کاهش یافته است .
آیا این معنا ، برای زندگی هیچ ارزشی دارد ، وگرنه زندگی معنوی ، با چنین معنائی ، بسیار کم ارزش است . بسیاری معنا ها ، ژرفی و محتوائی چندان ندارند . معنویت هم طیف دارد .
ما به زندگی میتوانیم هزار گونه معنا بدهیم . زندگی معنوی ، فقط زندگی دینی نیست . معنویت ، در انحصار هیچ دینی و ایدئولوژئی نیست . و ما از آن هراس داریم که چون آن معنا ، نسبی میشود ، پس زندگی ، به هیچ نمیارزد . هر ایدئولوژی و دینی و جهان بینی ، به ما تلقین میکند که ، زندگی ، بدون معنائی که به زندگی میدهد ، بی معناست ، و بدون آن معنا ، به زیستن نمی ارزد . زیستن را ،تابع معنا و حقیقت خود میسازد ، واز اصالت میاندازد . دست برداشتن از ایمان به آن دین یا ایدئولوژی ، برابر با پوچ شدن زندگیست . زندگی ، نمیتواند بی این معنای منحصر به فرد ، به خودی خود باشد . زندگی ، فقط به این معنا، و به این حقیقت ، هست .
ولی بالاخره زندگی ، راستای این گفتگو را صد و هشتاد درجه گردانید ،

وگفت ، « هرچیزی ، فقط برای زندگی است که ارزش دارد » . همان حرفی را که هزاره ها در بازارها گفته بودند . ادیان و جهان بینی ها و مکاتب فلسفی و عرفان و ایدئولوژیها ، همه مجبور شدند از کرسی جلال و عظمت خود فرو آیند و این خواری را بپذیر ند و قدم رنجه کنند و به بازار بیایند ، و کالای خود را در کنار دکه های دیگر عرضه دارند ، چون در بازار است که به معیار زندگی ، هرچیزی سنجیده میشود . اسلام و فضیلت های اسلامی موقعی ارزشند که به بازار بیایند و در کنار دکه مسیحیت و زرتشتی گری و ... سوسیالیسم و لیبرالیسم و مکاتب فلسفی عرضه شوند ، وگرنه هیچ ارزشی ندارند .بازار، جائیستکه همه ادیان و ایدئولوژیها باید برای کسب مشتری ، بدون زورو با شانس مساوی باهم رقابت کنند .

دینی که سده ها خود را ورای هر رقابتی قرارداده است و رقیب را با زور و حیله نابود ساخته ، خدائی که تن به قبول هیچ رقیبی نداده است ، از بازار میترسد ، چون باید رقیب را بپذیرد ، چون متاعش ، با همان متاع رقیبش که تا کنون بنام کفر و جهل و ظلمت و ظلم زشت ساخته شده است ، از زندگی ، سنجیده خواهد شد . از این پس زندگی است که میخواهد بداند ، این یا آن حقیقت ، برای او چه ارزشی دارد . هیچ حقیقتی از این پس ، به خودی خودش ، ارزش ندارد . دیگر ، مفهوم و تصویر خدا ، بخودی خودش ارزشی ندارد . ما از خدا ، همیشه مفهومی و تصویری داریم ، و گفتگو اینست که آیا ایمان به این مفهوم یا تصویر از خدا ، چه ارزشی برای زندگی انسان دارد ؟ برای زندگی ، دیگر اخلاق ، بخودی خودش ، مورد توجه هم قرار نمیگیرد . اینکه خدائی ، از فراز هفت آسمان این اخلاق را بنیاد گذارده و آنرا به برگزیده ترین انسان وحی کرده است ، کسی را از آن باز نمیدارد که خودش ، ارزش آنرا برای زندگی خودش بسنجد ، تا دریابد که برای او میارزد یا نه . زندگی میخواهد بداند که یك اخلاق ، یك دستگاه اخلاقی، برای او چه ارزشی دارد ؟ یك فضیلت در آن اخلاق ، برای او چه ارزشی دارد ؟ و زندگی ، به هرچیزی ، ارزشی میدهد ، و طبق همان ارزش هم ، ازآن بهره میبرد .

زندگی به هر مکتب فلسـفی و ایدئولوژئی و دینی، ارزشی ویژه ، برای پروردن خود میدهد ، و آنرا موقعی که لازم باشد و نیاز به آن داشته باشد بکار میبرد .

مسئله ، مسئله دست کشیدن از حقیقت (از عقاید و ادیان و مکاتب فلسفی و ابدئولوژیها) نیست ، مسئله ، بی نیازی از آنها نیست ، ولی مسئله آنست که هر نیاز انسانی ، درطیف گسترده ای که دارد ، باید خود ، سخن بگوید ، و چند و چونش را در هر موردی بجوید . نیاز باید مستقیم از خود زندگی بتراود . هزاره ها ، برای ما نیاز هائی ساخته اند که هیچکدام از آنها ، از زندگی خود ما مستقیم نتراویده اند . این حقیقت بود که میگفت که ما چه نیازی باید داشته باشیم و نیازهای واقعی ما بی ارزش و شیطانی هستند . حالا زندگی میگوید ، من به این حقیقت ، هیچ نیازی ندارم . واین یك انقلاب بزرگیست که پنهان از نظرها روی داده است .

حقیقت ، که هزاره ها ، زندگی را تابع خود ساخته بود ، و حکومت و قدرت را از آن خود ساخته بود ، و به انسان میگفت تو بدون من ، هیچ نیستی ، وتو فقط وسیله ای در دست من هستی ، و تو به من ، معنا و غایت داری ، و تو به من هستی ، و حق به زندگی نمیداد که خودش ، سخنی بگوید .همیشه حقیقت میگفت که زندگی چه میخواهد . همیشه حقیقت ، نیازهای زندگی را به زبانش میگذاشت و خودش را قیم زندگی کرده بود .

تا آنکه کم کم زندگی ، آهسته آهسته ولی با گامهای استوار نیرو گرفت و، پیش آمد و گفت ، ازاین پس منم که علیرغم همه تاریکیهایم ، معیار هستم ، و ارزش همه حقیقت هارا ، خودم بی میانجی ، در همان کورمالی در جستجو ها ، به همان شیوه بازار ، معین میسازم . همین زندگی بود که میگفت من دیگر قیمومیت و حکومت حقیقت را بر خود نمی پذیرم . زندگی ، پس از هزاره ها استبداد مطلق حقیقت ، چه در شکل ادیان ، و چه در شکل جهان بینی ها ، و چه در شکل مکاتب فلسفی و ایدئولوژیها ، خودرا از گیر این مستبدان و زورگویان ، نجات داد .

زندگی ، دوباره بخودی خودش ، مقدس شد . و حکومت ، از این پس باید فقط در خدمت به زندگی باشد نه حقیقت . جهان و اجتماع ، معبدیست که زندگی در آن نیایش میشود .
وفرهنگ ایران ، هزاره ها پیش ، به این اندیشه که زندگی ، برترین و تنها گوهر مقدس میباشد ، رسیده بود . در برابر گوهر زندگی ، تجربه ای دینی داشت . زندگی ، تنها گوهر مقدس برای او بود . مقدس بودن زندگی ، تجربه دینی یك دین خاص در ایران نبود ، بلکه تجربه دینی ، بطور کلی شده بود . هر دینی که در این چند هزاره در ایران پیدایش یافت ، این قداست را در خود پذیرفته است . قداست زندگی ، یك فرهنگ ایرانی شد . قداست زندگی ، دین مردمی شد.دینی بودن ، همین تجربه قداست زندگی بود . زرتشت همانقدر ایمان به قداست زندگی داشت که مزدك ، که مهر خدائی (میترا ئیسم) ، و آئین مادری سیمرغی ، و زمان خدائی ، ومانیگری . قداست زندگی ، آموزه ویژه هیچ یك از ادیان ایرانی نبود ، که فقط بدان انحصار داشته باشد ، این فرهنگی است که همه در آن شنا میکردند ، واین فرهنگست که اشعار حافظ شیرازی را زنده و پاینده ساخته است . و دیوان حافظ در کنار قرآن ، قبول فرهنگ ایرانی ، در کنار مدنیت اسلامی بود . و مدنیت همیشه در سنجش با فرهنگ ، یك پدیده ساختگی و خواستی ، در برابر یك پدیده رویشی و زایشی است .
در فرهنگ ایرانی ، مسئله بنیادی ، خلقِ « هستی از هیچ » نبود ، بلکه مسئله بنیادی ، و نقطه آغاز ، « زیستن » بود . قرار دادنِ «خلقِ هستی از هیچ » در آغاز، بیان آنست که قدرت مطلق ، مقدس است . و قرار دادنِ یك نقطه زندگی در آغاز ، بیان آنست که تنها زندگی ، مقدس است .در اسطوره ، قرار دادن یك چیز یا جنبش یا اصل در آغاز ، فقط برای نشان دادن اهمیت آن چیز یا اصل یا وجود نزد آن ملت است . در آغاز ، زندگی بود ، و زندگی خودرا گسترد ، و پدیدار ساخت ، واز این گسترشِ زند گی ، جهان پیدایش یافت . این ، فشرده و شیره اندیشه ایرانی بود .

جهان ، خلق کردن « هستی » از هیچ و نیستی ، نبود . « هستی » ، و « هیچ » ، هردو مفاهیم انتزاعی فلسفی هستند . فرهنگ ایرانی ، با زیستن ، آغاز میکند . در آغاز ، یك تخمه بود . و تخمه ، ناچیزترین و کوچکترین شکل زندگیست . از هیچ ، هست ساختن ، نیاز به « قدرت مطلق و بی نهایت » دارد . در تفکر ، از مفهوم ِ هیچ ، به مفهوم ِ هست ، رفتن ، و از مفهوم ِ هست ، به مفهوم ِ هیچ رفتن ، یك پرش ناچیز فکریست . ولی در واقعیت ، چنین کاری ، نیاز به مقتدری دارد ، که قدرت بی نهایت داشته باشد ، یا بسخنی دیگر ، قدرت برای کار محال داشته باشد و همیشه آنچه محالست ، بکند . قدرت مطلق ، با کارمحال کردن ، خود را می نماید .
یك قدرت بی نهایت مطلقست که بود را با یك اشاره ، نابود میکند ، ونابوده را با یك اشاره ، بود میکند . ولی مدار تفکر ایرانی ، « اندازه » بود ، و قدرت بی نهایت که برایش « پدیده ای بی اندازه » بود ، یك قدرت اهریمنی بود (در فرهنگ ایرانی ، این فقط اهریمن است که بی اندازه میخواهد) ، چون همین تحول ِ « هیچ » به « هست » ، نیاز به قدرت بی اندازه دارد . از یکسو ، یك قدرت ِ مطلق وجود دارد ، و از سوئی دیگر « هیچ » . این ثنویت ِ همه ادیان ِ توحیدی هست . ادعای اینکه در ادیان توحیدی ، ثنویت (دوتاگرائی) نیست ، گونه ای خود فریبی است . نویت ، واقعیت هر دین توحیدیست ، یا انکه آرمانش ، داشتن وحدت است که هرگز به آن نمیرسد .
قدرت مطلق خدائی ، نیاز به « هیچ » دارد ، تا نشان بدهد که قدرت مطلق دارد و کار محال میکند . وگرنه بی این « هیچ » ، نمیتواند ، قدرت مطلقش را نشان بدهد . از کجا کسی میتواند بداند که او میتواند کار محال بکند . پس نیاز به « هیچ » دارد .
از چیزی ، چیز دیگر ساختن ، این کار را دیگران هم میتوانند . یك مقتدر مطلق ، نیاز به اجتماعی و ملتی دارد که هیچند . یك خدای مطلق ، نیاز به امتی دارد که هیچند . تسلیم همین است . آنگاه او ست که از این هیچ ، هرچه میخواهد ، میسازد . اساسا ، قدرت مطلق ، اگر از هیچ هم ، هستی

را خلق بکند ، آن مخلوق ،یا آن جهان هستی ، در برابر او ، همیشه چیزی جز هیچ نیست . هیچ قدرت مطلقی ، نمیتواند وجودی را ولو بسیار ناچیز دربرابر خود تحمل کند . در برابر قدرت مطلق ، چیزی ، حق به وجود می یابد که همیشه « اظهار عدم مطلق » بکند ، همیشه به هیچی خود ، گواهی بدهد . هر مومنی ، باید در نیایشهای روزانه خود ، این هیچی اش را برای خالقش ، آن به آن ، محسوس سازد . خدا ، نیاز به درك این هیچی مخلوق خود دارد . تسلیم بودن در برابر امر او ، همین درك هیچ بودن همیشگی خود است . خدا باید دریابد که همه چیزها همیشه در برابرش هیچند . من هستم ، تا او بخواهد . پس درواقع ، هیچم .

در فرهنگ ایرانی ، جهان ، جهان زیستن است ، و در آغاز ، اصل زیستن که « تخمه » باشد ، می زید ، نه آنکه « باشد » . از « هست بودن » ، تا « چیزی بودن » ، و سپس ، « زیستن » ، هزار فرسنگ فاصله هست . زیستن ، روند همیشگی پیدایش است . جهان ، روند پیدایش چیزی از چیزی دیگراست . و اصل ، تخمه ای یا سرشکیست که ازآن ، همه چیز ، پیدایش یافته است . و تخمه ، بیان یك آغاز تاریخی ، به مفهوم ما نیست ، بلکه بیان « جنبش هماره پیدایش » است . میان « تخمه و مرغ » ، حرکتیست نوسانی یا گردشی . مرغ از تخمه ، و تخمه از مرغست . میان تخمه و درخت ، حرکتیست گردشی ، از درخت به تخمه ، و از تخمه به درخت . میان نطفه (که برای ایرانی ، باز هم تخم است) و انسان ، این روند ، مهمست ، نه اولی بودن تخمه بر مرغ و درخت ، یا مرغ و درخت بر تخمه . از این رو در « کیومرث » و « تخمه اش » ، مرغ و تخمه اش ، درخت و تخمه اش ، این حرکت مهمست ، نه آغاز تاریخی . برای ایرانی ، اصالت انسان در اینست که در آغاز ، یك تخمه است . کیومرث ، تجسم تخمه در شخص است . ایرانی در واقع ، « آدم » ندارد ، بلکه « تخمه » دارد ، و تخمه ، خلق ناشدنیست . مسئله قدرت ، در همان آغاز ، حذف و نفی میشود .« آدم » را خدا خلق میکند ، ولی تخمه در آغاز ، به خودی خودش هست ، یعنی اصالت دارد ،

نیاز به خدائی ندارد . پس بیان اینکه جهان از یك تخمه ، روئیده است ، بیان جنبش پیدایش است ، نه بیان آغاز تاریخی کیهان . نه جستجوی یك علت اولی .جهان ، پیدایشی است و همه چیز میروید و میزاید و پیدا میشود . از زمین ، کوه میروید . از کوه ، آتش و درخت میروید . از کوه ، آسمان میروید . برترین نماد زندگی در فرهنگ ایرانی ، روئیدن بوده است که چیزی جز همان زائیدن نیست . شاهنامه در آغاز . با پیدایش جهان ، آغاز میشود ، نه با خلقت جهان (مانند تورات) . از یکی بودن کلمهِ تخمه ، که هم برای نطفه انسان بکار برده میشود و هم برای مرغ ، و هم برای گیاهان ، میتوان این نماد را در اسطوره های ایران شناخت . زائیدن ، همان روئیدن بوده است . جهان بزرگ ، زایش متوالی و ابدی از یك نقطه زنده کوچك در آغاز میباشد .پس هرچه از آن تخمه میروید ، مانند همان تخمه ، زنده است و جان دارد . معنایِ « جان » ، زندگی است . و ماندن واژه جان و جانان در فرهنگ ایرانی ، ریشه ژرف این اندیشه را در ناخود آگاه ایرانی می نماید .

اینکه همه جهان ، از یك تخمه میروید ، بیان این اندیشه بلند است که سراسر جهان ، « یك جان » است . همه جانها ، گسترش یك جانست . همه اجزاء جهان ، به هم پیوستگی جانی دارند ، وهمه در هم میزیند ، و همه از یکدیگر، میزایند و میرویند ، بلکه سراسر تاریخ انسان ، جانی به هم پیوسته هست . یك نسل با نسل دیگر ، همجانند . یك ملت در درازای تاریخش ، یك جانست . مفهوم جان ، در فرهنگ ایرانی ، از مفهوم « هم جانی » جدا ناپذیر بوده است .در پرسشی که موبدان در باره زمان از زال میکنند ، زمان را درخت میشمارند ، پیوستگی در زمان ، پیوستگی جانیست . دو لحظه با هم ، همجانند. زمان از یك آن در آن دیگر ، میروید ، و از یك آن به آن دیگر ، نمیگذرد و نمی جهد . زمان ، نمیگذرد ، و شمردنی نیست ، بلکه هر آنی ، آن دیگر را میزاید، و با آن همجانست . و این مفهوم با « شمردنی بودن » زمان ، فرق دارد که آبشخور دیگری دارد ، و تغییر مفهوم زمان ، رابطه انسان را با جهان و تاریخ و جامعه ، دگرگون میسازد ، چون احساس بی

ارزش بودن زمان ، در اثر نابود شدن زمان در هر آنی میآید ، که در « مفهوم جان داشتن زمان » نیست . تاریخ ، رویش یك درختست . هر انسانی ، جزئی از این جانست و همجان با همه است . شعر مشهور سعدی ، بنی آدم ، اعضای همدیگرند ، یك اندیشه سیمرغیست و با مفهوم جان و همجانی پیوند دارد . این اندیشه او فقط گوهری از این دریای فرهنگیست . همدردی ، و هم کامی (نه هم گامی) ، ویژگی گوهری انسانست ، نه یك وعظ اخلاقی .

چو عضوی بدرد آورد روزگار دگر عضو هارا نماند قرار

نتیجه همجانی همه جانهاست . ولی در زمان سعدی ، مفهومِ « یك جان بودن همه بشریت » ، یك تمثیل دو رافتاده ذهنی بود ، که از فرهنگ ناخود آگاه ایرانی میجوشید . فرهنگ ایرانی بود ، ولی فلسفه ای و جهان بینی که آنرا از نو در دامنه های دیگر بگستراند ، نبود . راه اینکه فر هنگ ایرانی ، سیاست شود ، حقوق شود ، نظام حکومتی بشود ، مدنیت بشود ، بسته شده بود . فرهنگی بود که حق نداشت ، سیاست و حقوق شود ، و باید در همان حلقه شعر بماند ، و فقط احساسات و حالات خصوصی پنهانی فردی بماند . گرداگردِ شعر و ادبیات ما همان دایره جادوئی را کشیده بودند که ، محتویاتشان حق نداشتند گام ازآن بیرون بگذارند ، وهیچکس حق نداشت مفهومات آنرا در سیاست و حقوق بگستراند ، و این دایره جادوئی ، اکنون ، نام علم به خود گرفته است . اگر کسی فرای این دایره برود ، و معنای « وراء کفر و دین » را در فطرت انسان و در تئوری حکومت و اجتماع بگستراند ، بزرگترین جرم را کرده است . فرهنگ ما حق دارد فقط درون دایره کوچك و تنگی ، که دین و قدرت دور او کشیده اند بماند و مانده است ، و آن را یك هنر می پندارد .

مغز دین ، تجربه قداست است . ادیانی هستند که مفهوم خدا ندارند ، ولی همه بدون استثناء ، تجربه قداست را دارند . چیزی برای آنها مقدس است . ایرانی این تجربه قداست را در برابر گوهر زندگی یا جان ، داشته است .

طبق کاوشهائی که پژوهشگران انجام داده اند ، در تجربه قداست ، دو جزء

متضاد ، باهم آمیخته اند . و ما در شاهنامه ، رد پای این تجربه قداست را که مغز تجربه اصیل دینی است ، در رفتن سام به کوه البرز ، و رو برو شدن با سیمرغ می یابیم . از یکسو سیمرغ ، ایجاد هیبت در سام میکند ، ودر همان زمان ، سام ، شیفته و مسحور « مهر سیمرغ » میگردد . دو احساس تکان دهنده «هیبت » و « مهر » ، به هم میآمیزند .

و در واژه « آزرم » ، همه این ابعاد متضاد تجربه دینی، باهم آمیخته اند. جائی دین هست ، که آزرم هست . آزرم هم ۱: غضب و قهر و خشم است ، و در عین حال احساس ۲ : بزرگی و عزت و حرمت است ، و در عین حال احساس ۳ : رحم و شفقت و مهر و محبت است و درعین حال احساس ٤ : نرمی و مردمی و آدمیت میباشد (برهان قاطع) .

هرجا اجزاء گوناگون آزرم با هم آمیخته اند ، دین هست ، وهرجا ، این احساسات و عواطف باهم نیستند ، ولو مفهوم خدا باشد ، و شهادت زبانی به این و آن داده شود ، و تخصص در الهیات و فقه هم باشد ، و بام و شام نیز بدرگاه خدا مناجات هم کرده شود ، و ازهمه اوامر او اطاعت بشود ، در آنجا دین نیست . دیده میشود که سام در برابر سیمرغ ، که برترین نماد زندگیست ، همین دو تجربه متضاد ، که هیبت و مهر است ، باهم آمیخته اند .

ابیات زیرین در شاهنامه این نکته را روشن میسازند : سام ،

سر اندرثریا ، یکی کوه دید — تو گفتی ستاره بخواهد کشید
نشیمی ازو برکشیــــده بلند — که ناید زکیوان برو بر گزند
بدان سنگ خارا نگه کرد سام — بدان **هیبت مرغ** و ، هول کنام

سام میگوید ،

برفتم بفرمان کیهان خدای — به البرز کوه ، اندر آن صعب جای
یکی کوه دیدم سر اندر سحاب — سپهریست گفتی زخارا ، برآب
برو بر ، نشیمی چو کاخ بلند — زهر سو برو بسته راه گزند
برو اندرون بچه مرغ و زال — تو گفتی که هستند هر دو همال
همه بوی مهر آمد از باد اوی — بدل شادی آورد همی یاد اوی

وقتی سیمرغ با زال ، از نشیم بلند خود نزد سام فرود میآید :

زکوه اندر آمد چو ابر بهار گرفته تن زال را در کنار
ز بویش ، جهانی پر ازمشگ شد
دو دیده مرا با دولب ، خشگ شد

(چون خشك ، ضد تر میباشد ، و تر از اصل « تاورونا » در اوستاست ، و معنایش جوانی است ، دو دیده و لب خشگ شدن ، معنای پیر شدن و از لطافت و تازگی افتادن ، میدهد ، که نشان هول و هراس میباشد)

زسهم وی و ، بویه پور خویش خرد درسرم ، جای نگرفت بیش
به پیش من آورد چون دایه ای که از مهر باشد ورا مایه ای
زبانم برو بر ستایش گرفت بسیمرغ بردم نماز، ای شکفت

« جا نگرفتن خرد در سر » ، که بیان نامفهوم ماندن و نا توانی خرد ، از فهم باشد ، حکایت از وجود این تجربه میکند .

رد پاهائی که از این تجربه ، در داستان سیمرغ مانده است ، کافیست که پدیده « قداست » را بخو بی باز شناسیم . و اینکه سام و زال و رستم ، برای اینکه سیمرغی هستند و تنها پهلوانان تاج بخش ایرانند ، نمودار « اصل حقانیت به حکومت » میباشند ، و ازاین رو در واقع ، حکومتی برای ایرانی حقانیت داشته است که زندگی را مقدس بداند ، وهمه نتایج مشتق از این اصل را رعایت کند .می بینیم که مقدس شمردن زندگی ، با استوار ساختن آن به عنوان اصل حقانیت حکومتی ، در شاهنامه جزو فرهنگ سیاسی ما در آمده است . مقصود ما این نیست که اکنون ، پژوهشی گسترده در باره پدیده قداست ، که مغز تجربه اصیل دینی است ، در شاهنامه بکنیم ، بلکه درك اینکه ، در رویاروئی با سیمرغ ، سام چنین تجربه ای داشته است ، در می یابیم که در « زندگی » ، ایرانی ، تجربه قداست یا تجربه دینی داشته است ، چون سیمرغ ، برترین نماد جان و زندگیست . همان تجربه ای را که موسی درکوه سینا پیش بوته آتش از یهوه داشته است . و همه شعرای ما سده ها در اشعارشان از تجربه موسی و شعله سینائی داستانها سروده اند ، و یکی از آنها

نیز برای نمونه از تجربهِ عظیم قداست زندگی در کوه البرز ، لب هم نگشوده است . از این گذشته ، تجربه قداست به خودی خود ، بکلی فرهنگی شده است ، بدین معنا که این تجربه متعلق به یك شخص برگزیده مانند زال نیست . چون « پهلوان » ، در فرهنگ ایرانی ، یك نمونه از همه مردم است ، نه فردی استثنائی ، که دیگران نمیتوانند هرگز به جایگاه او برسند . تفاوت پهلوان و پیغامبر همینست . پیغامبر ، نا رسدنیست و پهلوان تابع اندیشه ،

فریدون فرخ ، فرشته نبود ز مشك و زعنبر سرشته نبود
به داد و دهش یافت آن نیکو ئی تو داد و دهش کن ، فریدون توئی

بر اثر این مقدماتست که در می یابیم ، که همه چیز در جهان و گیتی ، برای ایرانی مقدس بوده است ، چون همه چیزها ، همجانند ، یا یك جانند که در هزاران جان پیدایش یافته اند. همکاری و هم اندیشی و همدردی و همکامی ، پیامد این همجانی میباشند . سیمرغ ، بر فراز درخت همه تخمه نشسته است ، یا به عبارت دیگر ، خود ، تخمه ای از تخمه هاست . هم مرغست ، و هم تخمه درخت . و بحث آغاز ، بدین معنی که تخم درآغاز بوده است یا مرغ ، تهی از محتواست . واین درختِ همه تخمه ، همان جهانیست که از یك تخمه میروید ، درختی که حاوی همه جانها ست . اینست که هیچ جانی را نباید آزرد ، چون هر جانی مقدس است . و آزرم که از سوئی همان حرمت است ، بیان حرام بودن (تابو بودن) دست زدن به زندگیست . از سوئی انسان از در دست زدن به زندگی ، میهراسد ، و از سوی دیگر ، به آن مهر میورزد و میخواهد به آن نزدیك شود . در واقع ،« زندگی »، نزد ایرانی جای « خدا » را درادیان سامی ، گرفته است .

این تجربه دینیِ « قداست » ، چهره دیگری از همان تجربهِ « صورت نا پذیری خد است که صورت میجوید » . قداست ، که معنایش در زبان پارسی ، پاکیست ، در واقع در واژه « آناهیتا » ، که بانو خدائیست نظیر سیمرغ و آرامتئی ، پیکر به خود گرفته است . آنا هیتا ، یعنی « آلودگی نا پذیر » . علیرغم همه آلوده سازیها ، همیشه صاف و پاك میشود ، به همین علت ،

رابطه با رود های آبی دارد که از فراز البرز سرازیر میشوند و به دریای فراخکرت میریزند (رجوع شود به آرتا ویسورا یشت در اوستا) . در دو تجربه نامبرده (بی صورتی که صورت میخواهد ، و جاذبه ای که میترساند) ، این دو موءلفه مشترکند ، که نزدیك شدن به آنها ، ایجاد ترس و لرزه میکند ، واز سوئی ، همانچه نزدیکیش مارا گرفتار لرزه و تکان خوردگیِ وجودی میکند ، در ما تولید مهر به خود را میکند ، ومارا بسوی خود میکشاند .

دراین نزدیك شدن ، ترس و لرزه ، انسان را فرامیگیرد ، وخود این ترس و لرزهِ سراسری ، انسان را از نزدیك شدن بیشتر ، باز میدارد . همانند بوته آتش در سینا ، که موسی را از نزدیك شدنِ بیشتر ، منع میکرد . اینست که در همین داستان سیمرغ در شاهنامه می بینیم که سیمرغ در دژی که راهش به همه بسته است و دسترسی ناپذیر است ، نشیمن دارد . و این همان چیزیست که ما ، « حرم » میخوانیم ، که جایگاه مقدس باشد . و هنوز این اندیشه آلودگی ناپذیری بانو خدائی ، در کلمه قداست ، باقی مانده است ، در این دامنه ، کسی حق آزردن بزرگترین جنایتکار را هم ندارد . جان در بارگاه سیمرغ ، باید آسیب ناپذیر بماند ، و از همین بانو خدا ، رسمِ « بست نشینی » آمده است . وقتی خدایان خونخوار و خونریز ، همه جهان را به زیر یوغ خود در آوردند ، این فرهنگ مردمی بجای ماند ، و کوشید این اندیشه بزرگ سیمرغی را به این یا آن امام و امزاده نسبت بدهد ، تا دامنه تنگی در جهان برای گزند ناپذیری زندگی بیابد .

جان ، همیشه پاك میماند ، یا به عبارت دیگر ، دست ناخوردنی میماند ، وگزند نا پذیر هست . در اینجا ، به معنای واقعیِ « پاکی و آلودگی ناپذیری بانو خدا ، چه آناهیتا ، چه سیمرغ ، چه آرامتئی » ، نزدیکتر میشویم . از این رو نیز ضحاك با خیزش مردم بر ضدش ، به البرز میگریزد ، تا در حرم سیمرغ ، کسی حق و امکانِ آزردن اورا نداشته باشد . برای سیمرغ ، حتی جان جنایتکاری که میکوشید همه بشریت را نابود سازد ، باید آسیب و گزند

نبیند و درست همین ، نخستین مسئله تراژیك هست که شاهنامه با آن آغاز میشود ، و کیومرث نمیداند با قاتل سیامك چه بکند ؟ اگر بخواهد با اهریمن بجنگد، باید اورا بیازارد ، ولی او حق ندارد ، جانی را بیازارد . پس چه میتواند بکند و یکسال در پیچش وجدانیش خون میخورد . حکومت و سیاست ،استوار بر یك مسئله متضاد هست که نخستین تراژدی سیاسی میباشد .با آنکه زندگی را میآزارد ، چه باید کرد ؟ آیا حق به آن هست که حکومت اورا بیازارد ؟ و برضد اصل قداست زندگی رفتار کند ؟چون هیچ قانونی و قدرتی و خدائی ، حق ندارد به این حریم نزدیك شود ، و بنام مجازات و کیفر اورا بکشد یا به زندان اندازد . در نظر بگیرید ملتی که هزاره ها پیش چنین فرهنگ شکوهمند سیمرغی را پدید آورده است ، اکنون دست عجز و لابه در برابر حکومتگران ستمگر بر میدارد که حداقل حکم اعدام را لغو کنند، و حکومتگران نمیتوانند علیرغم احساس خودجوش ایرانیشان ، این کار را بکنند ، چون خدا تازه اشان امر کرده است که « فاقتلوا ائمه الکفر » ، همه رهبران عقاید و ادیان و جهان بینی ها و احزاب دیگر را بکشید . آیا این تراژدی بزرگ کسی نیست که در دلش ، فرهنگ ایرانی میجوشد و نمیتواند دست به آزار کسی بزند ، ولی زانو نزد خدای مقتدری زده است که با قهر و خشونت از او قتل همه روء سای عقاید دیگر را میطلبد ؟ ضحاك هم گرفتار این تراژدی بود ه است .

قداست که پا کی می باشد ،در واقع همان طهارت و شستشو ، یا گذشتن ازآب رودخانه است ، همین گزند ناپذیر شدن در برابر هر گزندی بوده است . آب ، عنصر آناهیتی و بانو خدائی بود ، وهرکسی از آب ، بسوده میشد ، همانند ورود در همان حرم سیمرغ ، گزند ناپذیر میشد . چنانکه وقتی پهلوانان با کیخسرو، فرزند سیاوش و با فرنگیس زن سیاوش ، از رود میگذرند ، در برابر جنگ افزار سپاهیان افراسیاب ، گزند ناپذیر میشوند . یا آنکه ضحاك ، خود را با خون میشوید . پاك شدن ، یك کار صحی و بهداشتی به معنای امروزه نبوده است ، بلکه یکی آئین گزند ناپذیر ساختن

خود ، یا روئین تن ساختن خود بوده است ، چون آب ، عنصر مادریست (آناهیتا و آردا ویسورا) ، و امثال فراوان در این باره ، در شاهنامه میتوان برای آن یافت ، که نیاز به پژوهش دیگری دارد .
به هر روی ، حرم ، یا دژ سیمرغ ، جائیست که ورود به آن قدغن است ، و با نزدیك شدن به آن ، سراپای انسان را ترس و لرز ، فرامیگیرد . مهر سیمرغی ، انسان را بسوی سیمرغ میکشد ، ولی انسان ، از نزدیك شدن به او فرومیماند . نزدیك شدن به او ، به او گزند وارد میآورد . انسان ، آنچه را دوست میدارد و میخواهد به آن نزدیك شود ، در نزدیك شدن بیش از حدی او را میآزارد . واین همان تجربه خدای تصویر ناپذیر است ، که انسان درساختن صورتی از او ، میخواهد به او نزدیك شود ، ولی اورا میآزارد . خدائی که انسان را بسوی خود میکشد ، ولی در نزدیك شدن بیش از آستانه ای ، به خدا ، گزند وارد میشود . حتی مهر نباید بیازارد ، و به گزند بکشد . و چه بسا کسانیکه برای مهر به مردم ، برخاستند ، ولی مردم را آزردند ، و مهر ورزیدن را ، ترجیح بر آزار دادند . چقدر از مردم که به آتش سپرده شدند ، چون کلیسا ، محبت به روح آنها داشت ، و محبت به روح آنها ، آزارتن آنها را به هیچ نشمرد . ولی فرهنگ ایرانی میگوید حتی در مهر ورزیدن و برای مهر ورزیدن ، نیازار . فرهنگ ایرانی از چنین اندیشه متعالی سرچشمه میگیرد ، و فرهنگ ایران همیشه زنده بوده است ، فقط باید آن دایره جادوئی را که به گردش کشیده بودند ، نادیده گرفت ، وازآن گذشت . فرهنگ ، همیشه از مرزها میگذرد .

کار حکومت ،
رستگاری مردم از درد است
نه رستگاری مردم از گناه

« فرهنگ » و « مدنیت » ، دودامنه متضادند ، که همیشه در تنش و آمیزش باهمند . نماد فرهنگ ، در اسطوره های ما ، کیومرث هست . کیومرث ، نماد انسان رویشی میباشد . فرهنگ نیز ، رویش و زایش و جوشش از خود است . ولی جمشید ، نمادِ کشمکش و آمیختگی « فرهنگ و مدنیت » ، میباشد . و تضاد این دو دامنه ، امکان برای تبدیل داستان او به تراژدی بوده است .

در تصویر اسطوره ای جمشید ، کشمکش میان فرهنگ و مدنیت ، آغاز میشود . در فرهنگ ، یك ملت خودرا در تاریکیها میجوید . در مدنیت ، یك ملت ، طبقِ « خواستهایش » ، خودرا « میسازد » .در فرهنگ ، ملت ، هرنفوذی و تأثیری از بیرون را ، فقط در شکلِ « انگیزه » می پذیرد . فرهنگ ، فقط از دیگری و تأثیرات دیگری ، به خود ، و به جوشش از خود ، انگیخته میشود . در هر عاملی ، انگیزنده می یابد ، نه علت وعا ملِ معین سازنده . فرهنگ ، علت و عاملی که بخواهد اورا معین سازد ، از خود طرد و نفی میکند . مدنیت ، با دامنه آگاهی و خواست و خرد انسان ، کار دارد .

در مدنیت ، انسان میخواهد که به صورتی معیّن در آید ، به خود ، صورت مشخصی بدهد . خود را شبیه نقشی بسازد . از این رو ، خود را شبیه خدا یا خدایانِ خود یا خدایانِ بیگانه میسازد .

مدنیت ، تلاش برای همین « شبیه خدا شدن ، یا شبیه صورتی که ممتاز میداند شدن » هست . از خدا و رسول و امام و مرجع تقلید ، تقلید میکند . از سیرت عیسی و محمد ، رونوشت بر میدارد . اینها همه مدنیت هستند . ما اکنون در ایران ، مدنیت اسلامی داریم . ولی این مدنیت ، از مدنیت غرب به مبارزه طلبیده شده است ، چون امروزه ما آگاهانه یا نا آگاهانه ، بسوی مدنیت غرب جذب شده ایم . میخواهیم هرچ زودتر غربی بشویم . و هرچه زودتر و باشتاب ، کپیه آنها میشویم ، خودرا موفق تر میشماریم . ملتهای معاصر در این شبیه شدن ، باهم رقابت میکنند .

مدنیت ، همین خواستِ شبیه سازی خود ، با چیزیست که انسان آنرا ممتاز می پندارد . ولی فرهنگ ، « خود شدن » و « به خود آمدن » ملت است ، و این خودی که باید بشود ، صورتیست که باید همیشه آنرا در تاریکی بجوید ، یك صورت معین شده و معلومی نیست که پیش دستش حاضر و آماده باشد . فرهنگ ، همیشه « زائیدنِ خودِ مجهولیست » . اینست که « آهسته به خود آمدن ، در پذیرش انگیزه ها » و « تقلیل دادن علت ها و عوامل نفوذ ، به انگیزنده های خالص » ، یك روند فرهنگیست که نیاز به شکیبائی و زمان دارد .

ما زود آمریکائیزه میشویم ، فرانسوی مآب میشویم ، غرب زده میشویم ، و لی بسیار دیر و با درنگ ، باز ایرانی میشویم . ملت ، بیشتر بسوی مدنیت میتازد تا فرهنگ ، چون موفقیتش سهل الحصولتر است . انسان ، به آسانی خودرا میتواند شبیه دیگری سازد ، ولی خود شدن و چهره خودرا یافتن ، دشوار است و زمان میخواهد . حتی آدم هنوز به بهشت نرسیده ، همان روز اول شبیه خدا شد ، ولی سراسر تاریخ را لازم داشت تا خود بشود . در تاریکی ، کورمالی کردن ، صبر و طاقت میخواهد ، ولی خودرا شبیه دیگری ساختن ،

چیـز روشن و مـشـخص و چشـمگیـریست . ولی مـدنیت ، علیـرغم این شتابزدگی در موفقیت ، همیشه سطحی و ساختگی میماند . چنانکه شباهت ما با خداهم در بهشت، خیلی سطحی و ساختگی بود ، و زود از شبیـه او شدن منصرف شدیم ، و دیدیم که انسان بودن و انسان شدن ، بیشتر افتخار دارد و دشوار تراست . درخدا شدن ، زود مدنیت پیداکردیم ، ولی در انسان شدن ، در تاریخ دراز خود ، فـرهنگی مـیشـویم . مـدنیت ، فـرهنگ را از دامنه آگاهی ، میراند و تبعید میکند ، ولی فرهنگ ، در تاریکیِ ناخود آگاه ، جوشان میماند ، و ریشه ایست که نمیتوان آسان از بُن کَند و دور افکند . فـرهنگ ، جسـتـجوی « هسـتی گمـشـده » ماست ، جسـتـجویِ « بازیافتن خودجوشی » خود است . جوشش خود را باز یافتن ، غیر از باز یافتنِ « خود های گذشته » است .
درهر خودی ، جوششی از خود است که پیکر و کالبد یافته است . روزی ما ، در مدنیت هخامنشی ، خودی شدیم ، روزی درمدنیت اشکانی ، خودی دیگر شدیم ، و روزی درمدنیت ساسانی ، خودی دیگر یافتیم ، ولی ما نمیخواهیم باز این گونه خود ها بشـویم ، بلکه مـیخـواهیم از نو بجوشیم و خـودی تازه بشـویم ، مـدنیتی تازه بپـا کنیم . مـدنیـتی کـه باز از همـان فرهنگ خود مـا بجوشد ، و امتداد فرهنگ خود ما باشد، واز هرفرهنگی، مدنیت های گوناگون میتوان ساخت .
این خودِ جوشنده و آفریننده ، که در پشت همه این مدنیت ها بوده است ، این خودجوشنده و آفریننده فرهنگی ، که در پشت مدنیت های اسلامی در ایران بوده است ، خودیست که در همه این مدنیت ها هست ، ولی در همه آنها نیز گم شده است .خود فرهنگی ما ، در همین مدنیت اسلامی ، گمشده هست . ازاین رو نمیـتوان مـدنیت اسلامی امان را ، ولو آنکه در بسـیاری رویه هایش دوست هم نداشتـه باشیم ، در آشغال دان ریخت ، چون خودمـا هم ، به آشغال دان انداختـه خواهد شد . فرهنگ اصیل از هر مدنیتی ولو تحمیلی ، بیرون مـیـروید واز آن مـیگذرد و نیـاز به دور ریختن با آن نیـست .ولی وقـتی

کوچکترین تلاش ، برای جستن و یافتن این خود گمشده بشود ، بزودی مارا به شگفت خواهد انگیخت . این خود گمشده ما ، بسیار شگفت انگیز و باورنکردنی است . این شگفت انگیزی به حدیست که ما انگشت بدهان می پرسیم ، آیا واقعا این من هستم ؟ من هرگز نمیتوانم این باشم . وقتی آذرخشی از این خود ، بدید میافتد ، بسیاری از ایرانیان ، آنرا باور هم ندارند ، ومی پندارند که افسانه بافیست ، و انکا ر میکنند که این ما هستیم . ما خود را طوری گم کرده ایم که وقتی لحظه ای خود را یافتیم ، باور نمیکنیم که این مائیم . به همین علت بود که وقتی آدم خود را یافت ، باور نکرد که این خود اوست ، و اورا خدا خواند ، و به آسمان فرستاد .

« خودشدن » ، جنبش فرهنگیست ، و رونوشت برداری از یك خودِ گذشته نیست ، رونوشت برداری از خود ی دیگر نیست . ما به آسانی به صورت انسان اسلامی و سامی در میآئیم ، ما با یك چشم به هم زدن ، به صورت انسان غربی در میآئیم ، یا به عبارت دیگر مدنیت اسلامی یا غربی پیدا میکنیم ، اما خود ، نمیشویم ، او میشویم ، یا بقول مشهور ، هویت پیدا میکنیم ، « او » میشویم . معنای هویت ، او شدنست . در مدنیت همه ، « هو = او » میشوند ، هویت می یابند . با هویت شدن ، از خود بیگانه شدنست .ولی این فاصله میان « من » و« او » ، سبب کشش بیشتر او به من است . ما کمانی را میمانیم که هرچه زهمان را بیشتر بکشند ، بیشتر بخود ، کشیده خواهیم شد .و این بیگانگی و خود باختگی ، برای یگانگی و خود یابی ، ضروریست .از خودبیگانگه شدن ، راه خود یابیست . کسی از خود بیگانگی می نالد ، که به آسانی « او » میشود و در واقع چیزی نیست ، یعنی فرهنگی ندارد . خود ، کِشی هست که هر چه بیشتر اورا میکشند ، نیروی بیشتر بسوی خود می یابد . هر چه بیشتر غربی زده میشویم ، زودتر ایرانی میشویم ، ناگهان به فرهنگ ایرانی خود افکنده میشویم .

از سوئی، بهترین خود ما در گذشته ، آخرین شاهکار ما نیست ، و همچنین تنها شاهکار ما نیست . صورتیست که یکبار از تجربه های عالی صورت

ناپذیر خود ، کشیده ایم . مگر آنکه بی فرهنگ شده باشیم و نازا شده باشیم . « خود ساختن » ، « خود شدن » نیست ، ولی انسان ، هم « خواهنده » است و هم ، جوینده (چون روئیدن ، گونه ای جُستن در تاریکیست) .انسان با خواستش ، میسازد . ولی خواستش ، تا آستانه ای میتواند راستائی و سوئی را به خود تحمیل کند . وقتی خواستها که مدنیت باشند ، هم آهنگ با رویش فرهنگی نباشند ، روزی فرو میریزند و ترک میشوند . ملتی دیگر با مدنیتش ، میتواند اراده خود را بر ما تحمیل کند ، ملتی دیگر میتواند خواست ما را موازی خواست خود سازد ، چه مدنیتش را تحمیل کند ، و چه مدنیتش ، مارا شیفته خود سازد ، تا آنجا که هم آهنگ با فرهنگ نهفته ما باشند ، بجای خواهند ماند ، و مابقی ، بکنار افکنده خواهند شد .

مدنیت یونان به ایران آمد ، ولی بالاخره دور ریخته شد وهیچ از آن نماند . مدنیت های اسلامی و غربی نیز همانطور است . بهترین کتابهای خارجی یا افکاروام کرده یا تقلیدی از غرب ، که امروزه در ایران مانند نان سنگك دو آتشه میخورند ، صدسال دیگر با پیدایش متفکران ایرانی ، جزو کتابهائی خواهندشد که فقط در کتابخانه ها گرد میخورند .

با « خواستن » ، « خستن و آزردن » هم میآید . انسان در خواستش ، امکان دارد هم خود را خسته (بیمار) سازد و هم دیگری را بیازارد . خواستن ، که مدنیت را میآورد ، راستا و سوئی ویژه و روشن دارد ، ولی غنا و طیفِ جستجو را ، که فرهنگیست ندارد . ولی ، همین راستا و سوی معین و مشخص ، دامنه گسترده آفرینندگی انسان را تنگ هم میسازد ، و افق دید و زندگی را میگیرد .

مدنیت ، میکوشد انسان را از « نیازهای ضروری زندگی » برهاند ، و نیازهای ضروری ر ا ، برترین نیازها میشمارد ، و بیش از اندازه مهم میسازد ، ولی فرهنگ ، بر حساسیت در برابر « نیازهای لطیف ، که در برابرآن نیازهای ضروری و خشن و بسیار مهم ، نادیدنی هستند » میافزاید . فرهنگ ، از سوائق التهابی خشن و شدید و درشت ووحشی ، بیزار است ، چون مانع

پیدایش احساسات و عواطف لطیف و نرم و نازك میشوند .
از این رو در فرهنگ ایرانی ، خشم ، نه تنها مقدس نبود بلکه جایگاه اهریمنی داشت . در تورات ، خدا ، خشم مقدس داشت . برای خدای ایرانی ، خشم مقدس، وجود نداشت . آنکه خشم میورزید ، اهریمنی بود . در فرهنگ ایرانی ، خدای خشم ، بر ضد سروش بود . خشم و سروش ، دو خدای متضاد با هم بودند . سروش که آورنده حقیقت (آشا) و نگهبان جان بود ، متضاد با سوائق ترکَنده و انفجاری و خشونت آمیز خشم بود . خشم ، دامنه چنین سوائق خشن و وحشی و ناگهانی و پرخاشگر بودند.
این بود که حقیقت و زندگی برای ایرانی، هم آهنگی با لطافت و نرمی و حساسیت و طیف داشتند . حقیقتی را که سروش میآورد ، نیاز به به نرمی و رقت و نازکی داشت ، و با سوائقِ درشتخو ، وخشن و زمخت ، ناسازگار بود .
خشم ، نشان وحشیگری و بی فرهنگی بود . این بود که معیار اصلی اخلاق ، « پسند » بود . خدای ایرانی همیشه امر نمیداد و نهی نمیکرد . چون به انسان فرهیخته اش ، اعتماد داشت . انسان ، آنچه را می پسندد ، میکند ، و آنچه را نمی پسندد ، نمیکند . نیاز به امر و نهی و تهدید ندارد . چون امر و نهی ، با انسان خشن و غیر حساس و بدوی و بی فرهنگ کار دارد .
انسان فرهیخته ، آزردن جان را نمی پسندد ، و چون نمی پسندد ، نمی آزارد . هر قدرتی باید ، نسبت به این پسندیدن و ناپسندیدن مردم ، حساسیت داشته باشد . آنکه فقط امر میدهد و نهی میکند ، مردم را خشن و وحشی و بدوی و درشتخو میسازد . با امر ونهی ، میتوان فرهنگ یك ملت را نابود ساخت و اورا خشن و بدوی و خرفت کرد . از یك ملت فرهنگی ، شبانه یك ملت خونخوار و وحشی ساخت . فرهنگ ، گلیست که زود پرپر میشود .
پسندیدن آزار ، همکاری و همداستانی با آزاردهندگان بود . اهریمن ، با ضحاك پیمان می بندد که هر کاری اهریمن گفت ، بکند . این پیمان ، برضد فرهنگ ایرانی بود ، چون آنچه را ایرانی نمی پسندد ، همان آزردن جانست ، ولو

پیمانی در تابعیت هم بسته باشد ، چنین کاری را نباید بکند . پیمان بستن برای تابعیت از هر قدرتی ، انسان را نمیتواند متعهد به آزردن جان بکند .ایمان که پیمان و میثاق با خداست ، ایرانی را مکلف به آزردن هیچ جانی نمیکند.

ما نمیتوانیم مأمور حکومت بشویم و جان هرکسی را که حکومت و قانونش بخواهد بیازاریم . چنین پیمان تابعیتی ، بی ارزش است . روی آزردن ، نمیتوان پیمان بست . چنین پیمانی ، همیشه باطلست . وقتی اهریمن از ضحاك میخواهد که پدرش را بکشد ، ضحاك به این کار، تن در نمیدهد ، ولی مانع اهریمن از این کار هم نمیشود ، و درواقع آنرا می پسندد . و گناه ضحاك از همین پسندیدن ، آغاز میشود . پسندیدن آزار ، ولو به هر جانی باشد ، گناهست . در تورات و قرا ن سر پیچی از فرمان خدا ی مقتدر ، گناهست . در فرهنگ ایرانی ، پسندیدن آزار ، گناهست .

اهریمن پس از اینکه از ضحاك ، وفای به پیمانش را میخواهد تا بفرمانش پدرش را بکشد ، و ضحاك تن به این فرمان نمیدهد ، اهریمن میگوید :

بدوگفت ، من چاره سازم ترا بخورشید ، سر برفرازم ترا
تودرکار ، خاموش میباش و بس نباید مرا یاری از هیچکس
چنان چون بباید بسازم تمام تو تیغ سخن ، برمکش از نیام
چنان بدکنش شوخ فرزند اوی نجست از ره شرم ، پیوند اوی
(شرم ، فقط از آزردنست)
بخون پدر گشت همداستان زدانا شنیدستم این داستان

ضحاك باید فقط خاموش بماند ، و اهریمن ، بی هیچ یاری ، خود ، کارکشتن را انجام میدهد . ولی همین خاموش ماندن ضحاك ، و پسندیدن ، به تنهائی ، اورا همداستان و همکار در کشتن میکند .

به همین شیوه ، در داستان ایرج و برخوردش با سلم و تور ، می بینیم که پسندیدن آزار جان ، همداستانی و همکاری در آزار است . بدینسان ، از سوئی نشان میدهد که وقتی اخلاق ، فرهنگ شد ، همان پسندیدن و نپسندیدن ، بس است . این حساسیت اخلاقیست ، که فرهنگِ اخلاقی یك

ملت را می نماید . وگرنه امر به معروف و نهی از منکر ، نشان خشونت و بدویت اخلاقیست .

درفرهنگ ، از همان پسندیدن ، مسئولیت اخلاقی آغاز میشود . و اگر این حساسیت ، فرهنگ ملت شده باشد ، با نپسندیدن ملت ، حکومت ، از کردن هر کاری دست میکشد . و حکومت ، طبق همین حساسیتِ پسند و ناپسند ملت ، میخواهد و نمیخواهد . حکومت ، فقط هم آهنگ با این پسند ، کاری را میطلبد . از سوئی خدا ، خدای فرمانده نیست که هر چه دلش خواست فرمان دهد . مفهوم فرّ ، مفهوم فرمان را منتفی میسازد ، مگر آنکه فرمان ، ویژگی فرّی داشته باشد ، یا به سخنی دیگر ، با کشش مردم و پسند آنها ، کار داشته باشد .

گوش به ایرج بسپاریم ، وقتیکه ببرادرشان میگوید :

سپردم شمارا کلاه و نگین — مدارید بامن شما هیچ کین
مرا باشما نیست جنگ و نبرد — نباید بمن هیچ دل دنجه کرد
زمانه نخواهم بآزارتان — وگر دورمانم ز دیدارتان
جز از کهتری نیست آئین من — نباشد بجز مردمی دین من
چو بشنید تور این همه سربسر — بگفتارش اندر نیآورد سر
نیامدش گفتار ایرج پسند — نه آن آشتی نزداو ارجمند
زکرسی بخشم اندر آورد پای — همی گفت و برجست هزمان زجای
یکایك بر آمد زجای نشست — گرفت آن گران کرسی زر بدست
بزد بر سر خسرو تاجدار — ازو خواست خسرو ، بجان زینهار
.... مکن خویشتن را زمردم کشان — کزین پس نیابی تو ازمن نشان

پسندی و ، همداستانی کنی
که جان داری و ، جان ستانی کنی
میازار موری که دانه کش است
که جان دارد ، و «جان شیرین ، خوش است»

پسند و ناپسند ، یك مقوله هنری و زیبا شناسی نیست ، بلکه یك مقوله «

فرهنگی اخلاق » است . اخلاق از مرز « تو باید و نباید ، یا بکن و نکن » گذشته است ، و لطافت هنری پیداکرده است . اساسا گوهر جان (زندگی) ایجاب این لطافت را میکند . با جان باید با لطافت و نرمی نزدیك شد .
درشاهنامه وقتی طهمورث ، ددان رمنده و مرغان و یوزان را برگزید :

بیآورد و آموختن شان گرفت   جهانی بدو ماند اندر شگفت
بفرمودشان تا نوازند گرم   نخوانندشان جز بآواز نرم

ودرست این گسترش همان مفهوم قداست و آزرم است که در نزدیکی به زندگی ، باید با احترام و هراس بود، و به آن مهر ورزید . هر جانی را باید نوازش کرد و فقط با آواز نرم ، با او سخن گفت . اینست که سیمرغ ، همیشه با آوازش ، معرفت را میآموزد . همه حقایق ، آواز دلنواز مرغان هستند. و ایرج حتی با گفتار نرم ، با اژدها رویارو میشود .

ولی تفاوت مفهوم قداست در ادیان سامی ، با مفهوم قداست در ادیان گوناگون ایرانی ، همینست که برای ایرانی ، سیمرغ ، نماد جان و زندگیست ، یا به عبارت دیگر ، زندگی ، مقدس است ، و برای ادیان سامی ، خدا که شخص هست ، و طبعا اراده (وقدرت) ، که شاخصه شخص ، بطور کلی هست ، مقدس می باشد . و در همین جا ، سیمای متفاوت دو گونه جهان بینی نمودار میشود . شمردن بعضی از ویژگیهای تفکر پیدایشی ، که روند مقدس بودن جان یا زندگی است ، فاصله این دو جهان بینی را از همدیگر نمایانتر سازد .

در تفکر پیدایشی ، همه دامنه های زندگی ، چه گیاهی ، چه حیوانی ، چه انسانی ، و بالاخره طبیعت بطور کلی ، به همدیگر همبستگی زنده دارند . و همه چیز مقدس است ، همه چیز جان دارد ، همه چیز یك جانست ، همه همجانند. اینست که مقدس بودن جان ، که هم جهان درکلش میباشد ، وهم یك جزء جان در یك فردمیباشد ، از هم جدا ناپذیرند .

نیازردن جان ، نیازردن هر جانیست . در اینجا تبعیض نژادی ، قومی ، ملی

، عقیدتی و ایدئولوژیکی و جنسی وجود ندارد . در فرهنگ ایرانی ، جنگ عقیدتی یا جهاد ، هیچگونه حقانیتی ندارد . برای هیچ دینی و عقیده ای و ایدئولوژئی نمیتوان به جهاد رفت و جنگید و خونریخت ، چه امام ، غایب باشد چه حاضر ، چه خدا هم حاضر باشد و امر بدهد . فرمان خدا هم در کشتن و آزردن ، پذیرفته نمیشود . این بود که هخامنشیها و ساسانیها هیچگاه به فکر گسترش دین ایران با شمشیر نیفتادند ، هرچند میتوانستند . ایرانی حق ندارد ، کسی را بیازارد ، چون او کافر و ملحد و مشرکست ، چون متعلق به نژادی دیگر است . من حق ندارم کسی را بیازارم ، چون متعلق به طبقه دیگر یا ملت دیگر است . حکومت ، حق ندارد برای حفظ حکومت خود ، کسی را بیازارد .حکومت بر شالوده نیازرد جان ، نمیتواند هیچگونه تبعیضی میان شهروندان قائل شود ، چون اینها همه جان آزاریست ، و روان ، بخشی است متعالی که از جان روئیده (معنای روان ، روئیدنست) . قدرت ، حق ندارد از راه آزردن یعنی خشونت و زور ، کسب قدرت کند . قانونی بگذارد یا فرمانی بدهد که کسی و گروهی را بیازارد . من هر چه را جان دارد ، حق ندارم بیازارم . من به بهانه هیچ هدفی و غایتی ، هرچه هم عالی باشد ، حق ندارم جانی را بیازارم . هیچ جانی را نمیتوان وسیله ، برای رسیدن به هدفی و غایتی کرد .

زندگی ، روند پیدایش است . روان و خرد و حقیقت و حقوق و نظام سیاسی و اقتصادی و حکومتی ، همه از انسان میرویند . اینها چکاد رویش زندگی هستند . در فرهنگ پیدایشی ، زندگی ، چکادی دارد . زندگی ، وراء زندگی نیست . زندگی ، به اوجی میرسد که باز به خود زندگی تعلق دارد . اوج زندگی ، که سعادت و یا بهشت و شهر آرمانی باشد ، در ملکوت اعلی نیست ، در روح نیست ، در آخرت نیست ، وراء زندگی ، خارج از زندگی و متفاوت با این زندگی نیست ، بلکه رویشی از همین زندگی ، و تعالی و تلطیف همین زندگیست . سعادت و جامعه آرمانی، رویشی از همین گیتی و همین انسانهای واقعی ، و امتدادی از همین گیتی و در خود همین گیتی است

. اینست که « مهر به انسان » را نمیتوان از « مهر به گیتی » ، از « مهر به اجتماع » ، از مهر به سعادت ، جدا کرد . اینها به هم پیوسته اند . تن و روان ، به هم پیوسته اند ، مانند مقولات جسم و روح نیستند .« خود دوستی » را از « جامعه دوستی » و « بشر دوستی » نمیتوان جداکرد .

«خود » ، در رابطه با مفهوم « جان » ، بکلی معنائی دیگر دارد ، که سپس در پیوند با مفهوم « روح و فردیت آن » پیداکرد ، که سراسر زندگی ، فقط در خدمت رستگار ساختن خود ، در جهانی دیگر است . در واقع ، « خود پرستی » و « رستگاری در آن جهان » ، ازهم جداناپذیرند . تلاش برای رستگاری فرد در آن جهان (ازگناه) ، سبب تراوشِ « خود پرستی » در این جهان میگردد . ادیانی که اندیشه رستگاری آن جهانی را باخود آورده اند ، خود پرستی این جهانی را نیز نا خواسته به جهان هدیه داده اند . با آنکه با آن همیشه میجنگند ، ولی چند برابر آنرا خود باز تولید میکنند .

در واقع ، فرهنگ رویشی ، استوار بر این یقین هست که میتوان به سعادت و جامعه آرمانی در این زندگی رسید . جمشید و سیاوش در این گیتی ، شهر آرمانی خودرا میسازند . حتی سیاوش در تبعید و هجرت ، دور از میهن ، شهر آرمانی میسازد . در تبعید ، به مظلومیت خود نمی گرید ، و از غربت نمی نالد . تفاوت اسطوره حسینی، که بر پاره ای از اندیشه سیاوشی ساخته شده است ، همینست که سیاوش برعکس حسین ، در مظلومیت هم ، نیروی آفرینندگی و سازندگی خودرا دارد . فرّ ، بر شالوده خود جوشی و خود آفرینی بنا شده است . حق او به رهبری ، از پدر و نیایش به او نمیرسد . حق او ، از گوهر ذاتی خود او مشتق ساخته میشود .

در فرّ ، حق به رهبری ، تباری و یا نصی نیست . سیاوش ، د ر دور افتادگی از وطن ،این گوهر ذاتی خود را نشان میدهد و شهر آرمانی اش را میسازد . با دورافتادگی از وطن ، آفریدن ، تعطیل نمیشود .آنکه فر دارد ، فقط در وطنش فر ندارد . فرّ ، در گوهر او ذاتیست ، و هرجا میرود با خود میبرد . با تبعید یك آفریننده ، آفرینندگیش ، در وطن بجا نمی ماند .

زرتشت را آخوندها ی آنروزگار ، که هیچ تفاوتی با آخوندهای روزگار ما نداشتند و همیشه در ماهیتشان یکی هستند ، از وطنش تبعید کردند ، ولی خارج از وطنش نیز ، آفریننده ماند و در مهر به زندگی، سرود ، و دوباره فرهنگ « قداست زندگی » ر در ایران زنده ساخت و جانی تازه به آن دمید . سیاوش را ، دوست و دشمن از خود راندند ، ولی او آفریننده ماند . آفرینندگی با او و دراو بود ، هرجا میرفت ، آفریننده میماند .

یکی از ویژگیهای برجسته مفهوم جان ، اینست که در گوهر هر انسان ، در گوهر زندگی ، سائقه همزیستی هست . با هم زندگی کردن ، نتیجه پیمان و قرار داد نیست ، نتیجه همعقیده بود و ایمان به یك خدا و دین داشتن نیست ، نتیجه اشتراك در منافع نیست . با هم زیستن ، با هم بودن نیست ، بلکه بیش از باهم بودن است .. دو پاره آهن نیز میتوانند باهم باشند . ولی با هم زیستن ، پیوند دو جزء جان در یك جانِ کلیست . با همزیستن ، همجانیست . اساسا زیستن ، همزیستی است . اینست که در این فرهنگ ، همزیستی ، تقدم بر همکاری و هم اندیشی و همعقیدتی دارد .

نه برای اینکه مردمی با هم کار میکنند ، میتوانند درست باهم زندگی کنند . طبقه کارگر در انباز بودن در کارشان ، یا طبقه سرمایه دار در انباز بودن در کارو سودشان ، همزیستی حقیقی را پدید نمی آورند . اینست که همکاری یا هم اندیشی ، باید تابع همزیستی باشد . اصل ، مهر برای همزیستی است . من با دیگری ، با هم یك اندیشه نداریم ، مانند هم نمیاندیشیم ، و به یك چیز مشترك هم ایمان نداریم ، ولی میتوانیم باهم زندگی کنیم ، چون هر دو به زندگی ، برترین ارزش را میدهیم ، چون زندگی برای هر دوی ما مقدس است ، وچون به زندگی ، مهر میورزیم . عقیده و دین و جهان بینی متفاوت و متضاد ما ، نگاهبان یگانگی ما نیست . این ارزشی واحدی که همه ما به زندگی و جان میدهیم ، اینکه ما زندگی را بطور کلی مقدس میشماریم ، سبب میشود که علیرغم تنش و کشمکشی که عقاید و ادیان و جهان بینی های ما میآورند ، هیچگاه نمیتوانند مارا ازهم پاره کنند و از هم بگسلند .

هدف کـار کـردن و اندیشـیـدن و باور داشتن و ایمان آوردن ، باهم زیستن ، و ارزش به زندگی هرکس دادنست .

این اندیشه ، که از یك تخمه ، همه جهانِ زندگی ، پیدایش یافته است (برون روئیـده است) ، مـفـهـوم نیـازردن را ، فـراتر از دامنه اخلاق ، و سـفـارشـهـای اخلاقی می برد ، که کسی بدلخـواهش ، هرجا صـلاح دانست بکند یا نکند ، بلکه نیازردن ، یاآنچه را امروزه « اصل عدم خشو نت » می نامند ، یك اصل ذاتی و گوهریست ، یك « حق مکلف سازنده » فردی و سیاسی و حکومتی و سازمانی است .در بندهشن ، میآید که درخت را نباید برید و بریدن درخت ، گناهست . معنای این گـفـتـار، همین بوده است کـه جـان را نبـاید آزرد ، چون گیاه و درخت ، نماد هر گونه زندگی بطور کلی است .

نیازردن ، یك اصل متافیزیکی و کیهانی میشود . مقدس بودن جان ، گستره ای از پیامد های اخلاقی و سیاسی و حکومتی و حقوقی و اقتصادی دارد .

چنانکه گفته شد ، اصل قداست ، دربرگیرنده تجربه مهر به چیزی ، و هراس از نزدیکی و بسـودن (تا چه رسـد به آزردن) آن چیـز است . آزرم داشتن در برابر زندگی و انسانست . طبعا چون جهان ، همه اش روئیده از یك تخم ، و طبعا یك جانست ، این پیامـد گوهری را دارد ، که زندگی در گیـتی را باید دوست داشت ، به زندگی و به گیتی باید مهر ورزید .

این اندیشـه کـه « جـان را دوست بدار » ، یا « به زندگی مـهـر بورز » ، اصلیـست فـرهنگی ، و ویژه هیـچکدام از ادیان باسـتـان ایران نیـست . و چون جان ، هنوز تابعِ مفهوم « خود » نشده است (که جایگاهش در روح فردیست) ، در قفسِ « خود » نیفتاده است ، بلکه هر جانی ، خودرا در همان جان واحدی که از تخمه نخستین روئیده ، و همه جانها ، اجزاء به هم پیوسته و به هم بسته آن جانند ، « جان خودش » را نیز دوست میدارد .

کـسیکه « جـان » را دوست مـیدارد ، نـاگـزیر «جـان خـودش » را هـم دوست میدارد . هرکسی ، چون جان است ، به جانش ، مـهـر میورزد ، وهر جانی را نیـز چون گسـتـره جانست ، دو ست مـیدارد . جان به جـان ، بطور گـوهری و

ذاتی مهر میورزد . برترین چیزی که باید به آن مهر ورزید و سرچشمه مهر است ، جانست . از این رو زندگی را باید ، بیش از هر چیزی دوست داشت . زندگی را باید بیش از هر فکری ، بیش از هر عقیده و جهان بینی و فلسفه ای ، و طبعا بیش از هر حقیقتی دوست داشت . حقیقت ، خوبست ، ولی زندگی بهتر است .

روند زندگی ، پیدایشی است . روند زندگی ، برون روئیدن است . تخمه ، از زمین برون میروید . معمولا وقتی سخن از فرهنگ میشود ، می پندارند فقط « آنچه هزاره ها روئیده و خشکیده و چوب شده است » ، بنام سنت و آئین باید دوست داشت و به آن احترام گذارد ، و آنچه نو و تازه بالیده است ، ساختگی و بد است . ولی آنچه برترین اهمیت را دارد ، و فرهنگست ، همین « روند برون روئیدنست » نه روئیده ها و خشکیده ها . آنچه فراتر میروید ، باید دوست داشت . آینده ای که درحال روئیدن از کنون و دیروزست ، باید دوست داشت . فرهنگ ، همین بیرون روئیدنست .

هرچیزی و پدیده ای ، زمینه برون روئیدن است . نباید تنها به نقائص آن نگریست ، و آنرا با این نقائص نکوهید . زمین تیره و تار که از گندنای کود ، بینی را میآزارد ، زمین برای بالاندن بهترین درختانست . از یك مکتب تنگ فلسفی ، تفکر آزاد فلسفی بیرون میروید . از فرقه خشگ صوفیانه ، عرفانی که همه را در آغوش خود میفشارد برون میروید ، از شریعت تنگ و اختناق آور ، اخلاق و دین همگانی و متعالی فرای آن شریعت ملالت آور میروید . از یك پدیده تنگ و نیمه معقول ،یا حتی فاقد عقل ، چیزی معقول ، چیزی عالی و پاك ، میروید . از تنگنای ادیان رسولی و ظهوری ، اخلاق آزاد ، و عرفانِ آزاد میروید، و فقط زمینه ای تاریك ولی پراز کود ، برای پیدایش اخلاق و عرفان میشود . از کودِ « موهومات و پنداشتها و دروغها » ، حقیقت میروید . فکر ناچیز و خردِ من ، مانند تخمه ای در زمینه عقیده ای و دینی و فلسفه ای پاشیده و کاشته میشود ، وفردا یا پس فردا ، درختی پر بار و بزرگ که به آسمان سر بر میافرازد ، از همان خاك تیره

میروید .
از « زمـان » کـه در اسطوره های ایران ، هیچ منطق و عـقلی ندارد ، و هیچگاه روی خرد و هدفی اخلاقی ، کاری نمیکند ، وفاقد هر گونه مهر است ، اهورامزدا زائیده میشود که سرچشمه خرد نیك (وهومن) و مهر است . از سنگ سرد ، آتش میزاید . از کوه تاریك ، آسمان روشن میزاید . علویت ، در آغاز نیست . آغـازها ی خُرد و تیـره و پست ، مـادرِ بزرگی وتعـالی و پاکی هستند .
حتی اهورامزدا ، خودش ، پس از پیدایش همه امشاسپندان ، زائیده میشود . پیدایش برترین خدا در آخر است . پس ، تفکر پیدایشی ، دیرینه پرست ، آغاز پرست ، فطرت پرست ،به معنای آنچه از دید تاریخی در آغاز بوده است ، نیست . آنچه در آغاز هست ، برترین چیز نیست .
واژه « آزادی » ، در فارسی ، همریشه واژه « زادن » است . آنکه میـزاید ، آزاد است . تخم ، مادر و زاینده است ، و گیاه و درخت را میزاید ، ولی همان درخت و گیاه ، باز تخم می نهد . پس تخم ، مساویست با تخم .
زاینده ، مساوی با زائیده است . آنچه زائیده میشود ، مانند زاینده است ، نیروی آفرینندگی و خودجوشی دارد ، و همان آزادی را دارد ، که زاینده اش داشته است . در مفهومِ « خلق کردن » است که خالق با مخلوق ، نابرابر است ، و امتیـاز بی اندازه نسبت به مخلوق دارد . معلول ، در برابر علت ، بی ارزش است . زیر بنا ، همه چیز است ، و روبنا ، فقط فرع و ظاهر است .
می بینیم که در اوستا ، اعتراف به آن میشود که با آنکه امشاسپندان ، زائیده از اهورامزدا هستند ، با او برابرند . این اندیشه ، فرهنگ پیدایشی است . آنکه زاده میشود ، چون حق به آفریدن ، و قدرت از نو آفریدن دارد ، آزاد است .یك فکر تازه ، همان اندازه ارزش دارد که یك فکر باستانی . یك فکر سیاسی و حقوقی تازه ، همان اندازه آفرینندگی دارد که یك فکر سیاسی و حقوقی در گذشته داشته است .
ولی مخلوق با خلق شدن ، آزادیش را از دست میدهد ، مگر آنکه خالق به او

آزادی را به امانت وام بدهد ، وگرنه در منطق مخلوقیت ، آنرا از دست داده است ، و این اندیشه ایست بر ضد روند پیدایشی جهان . بدینسان هر نسلی ، همانقدر حق به آزادی و آفرینندگی دارد که نسل پیشین و نخستین انسان .
در چهارچوبه این جهان بینی پیدایشی است که اکنون میتوان بسراغ مسئله
« رستگاری زندگی از درد ، بجای رستگاری روح از گناه »
رفت .
در اثر مقدس بودن زندگی ، ایرانی در مفهوم پهلوانش یا حکومتش ، و حتی در مفهوم خدا و پیامبرش ، در پی « نجات دهنده از دردها ی زندگی بود ، و درپی رهائی یافتن از آزاردهندگان زندگی بود » . پیامبر و خدایش هم همانند پهلوانانش بودند ، و کار پهلوانان را میکردند . ادعای رستگارگری از گناه ، فخر نبود .
آرمان و ارزشهای پهلوانی ، که شالوده اش در شاهنامه بجای مانده است ، سراندیشه حکومت و سیاست در فرهنگ ایران بوده است . و شیوه پهلوانی ، در ایران ، سراسر حقانیتش را از همین سراندیشه میگرفت . پهلوان ، در آنچه میاندیشید ، و در هر عملی که میکرد ، تعهد اجتماعی و سیاسی و اخلاقی داشت که مردم را از درد برهاند . پهلوان ، یك انسان متعهد سیاسی و اجتماعی بود. با از دست دادن سر اندیشه و آرمان پهلوانی ، سده ها فاتحه سیاست در ایران خوانده شد، وهرکسی فقط بحساب خودش مینگریست .
برای پهلوان ، رستگاری زندگی از درد ، و طبعا رهائی از آزار دهندگان به زندگی ، برترین وظیفه و کار بود . ایرانی ، درپی خدا ئی و پیامبری نمیرفت که نجات دهنده روح از گناهست ، و نیاز به منجی و شفیع هم نداشت .
و برترین عمل از دید ایرانی ، در جایگاه نخست ، دفع آزار از زندگی هرکسی و سپس پروردن زندگی هر انسانی در گیتی بود . و برترین عمل ، عمل طبق فرمان خدا یا رسولش نبود . اینست که همین مفهوم ، در نقش حکومت نیز ، بازتابیده میشود . حکومت ، نقش رستگار سازنده مردم و جامعه از گناه را ندارد . این نقش در حکومت اسلامی و مسیحی ، همیشه نقش

نخستین و ذاتی و جدائی ناپذیر آنها بوده است ، و غایت حکومت اسلامی و مسیحی همین بوده است . زدودن دردهای اجتماعی و اقتصادی ... باید تابع این اندیشه رستگاری مردم از گناه باشد .
و گناه ، مفهومیست که با تصویر « خدای مقتدر » کار دارد . و خواست خدا ، برترین شاخصه قدرت اوست . بنا براین سر پیچی از خواست او ، و قدرت ، اساسا گناه ، و برترین گناه است . اینست که می بینیم ابلیس در ادیان سامی و اهریمن در ادیان ایرانی ، دو نقش گوناگون بازی میکنند .
در ادیان سامی ، ابلیس وجودیست که انسان را به « سر پیچی و طغیان از امر خدا و عدم اطاعت از او » میفریبد . در ادیان ایرانی ، اهریمن ، چنین نقشی را بازی نمیکند . اهریمن ، وجودیست که انسان را به آزردن زندگی میفریبد .این اهریمن است که ضحاك را برای رسیدن به قدرت ، به آزردن زندگی ، به اعمال خشونت آمیز میفریبد . بدست آوردن قدرت ، فقط با آزردن جان ، ممکنست . ضحاك ، نماد جداناپذیری اندیشه قدرت از آزار و درد است . هر قدرتی ، با خود ، درد میآورد . از همین نکته به تنهائی ، میتوان مقدس بودن زندگی در فرهنگ ایرانی ، و بافت تجربه دینی ایرانی را ، باز شناخت . چون برای ادیان سامی ، خدا و خواست خدا و قدرت خدا ، مقدس است ، وبرای ایرانی ، زندگی و مهر به زندگی .
اینست که می بینیم جمشید ، نخستین انسان فرهنگی و ایده آل حکومت ایرانی ، پزشك است . جمشید ، بر شالوده خرد ، پزشکی را میآورد . این اندیشیدنست که دردها را از زندگی میزداید . حکومت باید بیاندیشد تا رفع درد بکند . با ساختن خانه ، جان را از گزند ها نگاه میدارد ، و با خردش ، راه تداوی دردها را پیدا میکند ، و این هنر را به اوجی میرساند که انسان فارغ از هر دردی میشود ، و طبعا هیشه زنده و جوان میماند .
جمشید که روزگاری تصویر نخستین انسان بوده است ، نشان میدهد که نخستین کار انسان ، همین رهانیدن « زندگی » از درد است . نخستین کار او پیکار (پادکار) با درد است . خانه ساختن جمشید و پزشکی او ، همه

امتداد همین اندیشه اند .و اگر اندکی ژرفتر ، شاهنامه را بخوانیم می بینیم که این بانو خدا ، سیمرغست که نخستین پزشکست .

و این نقش سیمرغ را در داستان زادن رستم باز می یابیم . زادن رستم ، نیاز به جراحی دارد ، و این سیمرغست که میآموزد چه باید کرد . با نو خدا ، پزشکیست که از درد میرهاند . در واقع آنچه را موبدها به خود نسبت داده اند که جراحی مادر رستم باشد ، خود سیمرغ کرده است ، چنانکه خانه سازی اورا نیز نسبت به اهورامزدا داده اند . در داستان ویده دات ، بانوخدائی دیگر ، بنام آرامتئی ، همکار جمشید در گشوده ساختن جهانست . بانو خدا ، در ایران ، نامهای گوناگون داشته است . آرامتئی و سیمرغ و آناهیت ، از جمله نامهای او بوده اند .

در ادیان سامی ، انسان ، همانند خدا ، « انسانِ خواهنده » است ، انسان قدرت طلبست . تنش قدرتخواهی میان خدا و انسان ، از آنی که اُنسان با امر خدا خلق شد ، آغاز میشود . آنچه از امر ، خلق میشود ، در خود ، گوهر قدرت را دارد . مقتدر ، فقط موجودات ضعیف ، خلق میکند (نه برابر و مساوی ، مانند خدای پیدایشی، تخم = تخم ، زاینده = زائیده) ، ولی آن وجود ضعیف مطلق ، اشتهای بی انتهابرای قدرت دارد و فقط قدرت را در خدا میپرستد . برترین رابطه مِخلوق ، با خدای خالق و مقتدر ، رابطه قدرتیست .

خدای مقتدر ، فقط برای این انسان را خلق میکند که از اوامر او اطاعت کند ، و این وظیفه مخلوقست که تسلیم به امر او باشد . اینست که گناه ، که نا سازگاری با خواست خدا است ، در گوهر همین رابطه قدرتی میان خالق و مخلوق ، نهاده شده است . در این چهار چوبه ، تنها مسئله ، مسئله رفع تنش و کشمکش میان قدرت مخلوق و قدرت خالق ، به سود قدرت مطلق است . ارزش هر کاری ، از این معین میشود که آن کارچه رابطه با رستگاری از گناه دارد ، یا به عبارت دیگر ،در هر کاری باید قدرت مطلق خدا ، شناخته شود ، و در هر کاری ، سرکشی از امر او ، به عنوان گناه درك گردد ، و برترین نیاز

خود را همین زدودن گناه بداند . قدرت دانستن ، واظهار قدرت کردن در هر خواستی ، گناهیست نابخشودنی ، چون چنین خدا ئی در مسئله قدرت ، بی نهایت حساس است .

قرآن و تورات ، از عمل سرکشی آدم در برابر قدرت خدا ، برداشت اسطوره ای ندارند . آدم ، در یك نافرمانی ، فقط « یك عمل گناه میکند » ، وآن هم بلافاصله بخشوده میشود و قضیه پایان می یابد . ولی این نافرمانی ، به بهای زندگی با درد در دنیا (نه زندگی در بهشت ، که بیدرد است) خریداری میشود . بی درد زیستن ، نیاز به بازگشت به بهشت دارد ، و بازگشت به بهشت ، با یك دوره آزمایش کامل از انسان در سراسر عمرش که سر به فرمان باشد ، ممکن میگردد .در سراسر عمر باید در هرکاری فرمانبری کند ، تا خدا باز به او اعتماد کند و اورا از درد دنیا برهاند . پس قبول درد و تحمل درد ، در دنیا ، برای نجات یافتن از نافرمانی از خدا ، ضرورت دارد . رستگاری از درد در زندگی دنیائی ، فقط بستگی به فرمانبری یك عمر از خداوند مقتدر دارد ، البته یك عمر فرمانبری از او ، هیچ حقی ایجاد نمیکند ، و هیچگاه نیاز اورا به عنایت خدائی مرتفع نمیسازد . فرمانبری از مقتدر ، هیچگاه ایجاد حق بر مقتدر نمیکند ، بلکه همان پاداشی نیز که میدهد ، یك عنایت و فضلست .

مسیحیت ، از نخستین سرکشی آدم ، و نخستین گناهش ، برداشت اسطوره ای دارد . بدین معنا که آدم ، نماد همه انسانهاست ، و گناه اول ، نماد استعداد ابدی انسان به گناه ، و تکرار ابدی گناهست .یك گناه ، یك گناه نیست ، بلکه نماد آنست که هر عملی گناهست و بیان استعداد همیشگی انسان در گناه کردنست . بنا براین سراسر اعمال انسان ، بشیوه ای گناهند ، و عملی که خالص از گناه باشد نیست ، از این رو سراسر اعمال انسان ، باید بخشوده شوند .

اینست که انسان ، نیاز به عیسی دارد تا زندگیش را از همه کارهایش که گناهست نجات بدهد ، واین را محبت خدا می نامند که یك جهان با مفهوم مهر

فرق دارد . خدا که نمیتواند خود را از گیر قدرت مطلقش برهاند ، و قدرت مطلقش را بیش از هر چیزی دوست میدارد ، و انسان ، در اثر این اهمیت فوق العاده ای که قدرت دارد ، گناهکار میشود ، به انسان محبت میکند ، وفرزندش را عیسی میفرستد ، تا اورا از این گناه برهاند .

محبت خدا ، در خدمت قدرت پرستی خدا هست . وقتی همه گناهان انسان بخشوده شد ، تازه مخلوقی میشود که تسلیم محض قدرت خداست ، وهیچ رابطه محبتی با پدر آسمانی ندارد . این رابطه قدرتی میان خالق و مخلوق ، هیچگاه از میان بر داشته نمیشود .

انسان ، گرفتار گناهیست که در نافرمانی علیه خدا ، میکند ، وحتی خودش با تلاش خودش ، به تنهائی نمیتواند جبران این گناه را بکند ، ونیاز به عفو (بخشش) گناهش در اثر ایمان و توبه دارد . در واقع ، بدون یاری خدا ، نجات از گناه یا درد ، ممکن نیست . وازسوئی ، نافرمانی و سرکشی از خدا ، با فرد ، و روح انفرادی و خواست او کار دارد . نجات از گناه ، که عین نجات از درد حقیقی انسانست ، بطورانفرادی ممکنست . ولی رستگاری از درد ، در تفکر پهلوانی ، رستگاری از سرچشمه درد است . این اهریمنست که ایجاد درد میکند . پس یك نفر نمیتواند خودرا فقط از دردی که اهریمن ایجاد میکند ، برهاند . درد ، تقسیم پذیر نیست . درد ، فردی نیست . در همکاری همه باهمست که میتوان از درد ، نجات یافت . به همین علت ، اهورامزدا ، نیاز به همکاری همه انسانها دارد . این اندیشه که اهورامزدا نیاز به همکاری همه مردم دارد ، عبارت بندی اندیشه ایست که پیشتر از زرتشت در فرهنگ ایران بوده است . در همان داستان کیومرث در آغاز شاهنامه ، سراسر طبیعت ، ددو و دام همه به یاری کیومرث میشتابند تا آزار اهریمن را بزدایند .

کیومرث به هوشنگ که پسر سیامك باشد میگوید :

ترا بود باید همی پیش رو — که من رفتنی ام ، تو سالار نو
پری و پلنگ ، انجمن کرد و شیر — ز درندگان ، گرگ و ببر دلیر
سپاه دد و دام و مرغ و پری — سپهدار با کبر و کند آوری

.... زهرای درندگان ، چنگ دیو شده سست برچشم کیهان خدیو
بهم درفتادند هر دوگروه شدند از دد و دام ، دیوان ستوه

دراینجا به خوبی میتوان رد پای اندیشه همکاری همه جانداران را در پیکار با اهریمن باز یافت . پیکار برضد درد ، که همان پیکار با اهریمنست ، نیاز به همرزمی سراسر جهان جان و طبیعت دارد . رستگاری از درد ، بطور انفرادی ، ممکن نیست . در حالیکه « رستگاری روح از گناه » ، کار انفرادیست .

پیکار با شیطان یا ابلیس ، پیکار فردی میشود . فرد انسان با طاعات و ادعیه و زهد و ریاضت میتواند ، علیه شیطان بجنگد ، و اراده سرکش و نفس امّاره خود را رام کند . پیکاربا درد ، از دید ایرانی ، همه اجتماع را یگانگی می بخشد . این تعهد اجتماعی و سیاسی پهلوان ، در همین اندیشه ریشه دارد . رستگاری از درد ، رستگاری جان از درد است ، نه رستگاری خود انفرادی ما (روح) ، از درد .

رستگاری روح از گناه ، خودی میپروراند که فقط به سود شخصی خود میاندیشد . رستگاری جان از درد ، خودی میپروراند که زیستن را در همزیستی می یابد . در واقع اندیشه تنازع بقای ، با مفهوم روح (برضد مفهوم جسم) پیدایش یافته است . همینکه انسان برای رستگاری گوهر هستی خود که روح و شخص میباشد ، میاندیشد ، این سود اندیشی ، ولو در آغاز ، به فکر زیان رساندن به کسی هم نباشد ، ولی سرآغاز اندیشهِ « خودپرستی ولو به زیان همه » میشود .

اندیشه رستگاری روح خود ، در آغاز با قبول درد و زیان با تن ، آغاز میشود . و آزردن تن خود ، به آزردن جان خود ، که یگانگی تن و روانست ، کشیده میشود . مفهوم متضاد روح و جسم ، یگانگی تن و روان را درجان ، از بین نمی برد ، بلکه این یگانگی را پنهان میسازد . اینست که رستگاری روح ، در واقع ، آزار جان خود ، و طبعا آزار جان بطور کلیست . وازاینجاست که رستگاری روح ، همیشه به ایجاد درد و زیان برای همه جانها میکشد . برای بقای روح خود ، زندگی دیگران و خود را نابود میسازد .

خواه ناخواه مقدس بودن زندگی ، برضد آئین « قربانی خونی » است . چون زندگی ، مقدس است ، پس زندگی ، برترین رتبه را دارد . از این رو زندگی را نمیتوان برای وجودی دیگر و هدفی و خواستی و اصلی دیگر ، فدا کرد . اینست که برای خدا هم نباید خون ریخت . برای خدا هم نباید آزرد و ایجاد درد کرد . نه تنها خدا ، درد هیچ جانی را نمی پذیرد ، بلکه خدا اگر بیازارد ، اهریمن میشود .

آزردن ، قدرت نیست ، بلکه سستی و فرومایگی و شرّ است . زندگی ، نمیتواند وسیله شود . نمیتوان قربانی کرد ، تا به هدفی عالیتر رسید . عالیتر از زندگی ، هیچ نیست . پس از « آئین سیموغی ـ جمشیدی » ، قربانی خونی در ایران متدوال شد ، ولی فرهنگ ایرانی ، آنرا ریشه کن کرد . داستان ضحاك در شاهنامه ، ردپای همین دوره قربانی خونی هست . در اوستا رد پای آنرا در یشتهای گوناگون می بینیم که پهلوانان اوستائی ، هزاران هزار حیوان قربانی میکنند . و جای شگفت است که موبدان زرتشتی بکلی بیخبر از اصل قداست زندگی نزد زرتشت ، این افکار را در اوستا پذیرفته اند و همه آموزه زرتشت را آلوده ساخته اند . برای روا ساختن قربانی ، این کار را به جمشید و فریدون وپهلوانان دیگر نسبت داده اند . تفکر جمشیدی در شاهنامه ، یا در خود اوستا ، تضاد منطقی و اصولی و گوهری با این قربانیها دارد . اینها همه نسبت های دروغین بوده اند ، تا قربانی خونی را دو باره متداول سازند .

خود زرتشت نیز برضد این گونه قربانیها بوده است . مسئله نکشتن گاو درآغاز گاتا ، برای حفظ منافع اقتصادی نبوده است ، بلکه مسئله ژرف فرهنگ ایرانی بوده است . مسئله ، مسئله نیازردن جان بوده است . همین نسبتهای ناروا که به جمشید داده شده است ، سبب شده است که زرتشت در گاتا از جمشید به بدی یاد کرده است . در حالیکه جمشید ، همان اندیشه زرتشت را داشته است ، و این نسبت ها ، همه ناروا و دروغ بوده اند . زرتشت تصویر غلطی از جمشید داشته است .

و همانسان که در بندهشن ، مسئله آزردن کیومرث بوسیله اهریمن طرح شده

است ، داستان پهلوانان در شاهنامه ، با همین آزا ر ، آغاز میگردد ، و در حقیقت ، همان بحث آزردن زندگی ، دو باره در چهارچوبه دیگری طرح میگردد . چون اندیشه کیومرث در بندهشن ، زمینه برای حقانیت اقدامات پهلوانی فراهم نمیآورد . آزار اهریمن ، فقط نشانِ « خود زائی جان » است . جان ، چون تخمه است ، گزند ناپذیر است . و آزردن ، فقط سبب پیدایش و گسترش او میگردد . اهریمن در آزردن ، فقط به آفریدن میانگیزد .

داستان کیومرث در شاهنامه در اثر اینکه شکل ظاهری « توطئه گری درباری » داشته ، سده ها اصل قضیه را از نظر پوشانیده بوده است . مسئله ای که در داستان این نخستین پهلوان ، طرح میشود ، این مسئله است که پهلوان حق دارد برای دفع آزار از جان (زدودن درد) ، آزار دهنده را بطور محدود بیازارد . انسان ، موقعی میتواند دیگری را بیازارد ، که دیگر اورا بیازارد . و پهلوان حق دارد در همان زمان محدود و کوتاه پیکار ، کین بورزد ، ولی نباید کین را همیشگی و مداوم سازد ، چون برضد اصل مهر است که از همجانی جداناپذیر است . کین ، هیچگاه نباید رابطه همیشگی ، با دشمن باشد . همه این مسائل در اثر این توطئه چینی درباری ، تا ما از اصل قداست جان آگاه بیخبریم ، بدید نمی آیند . چون با چشمگیر ساختن این اصلست که میتوان پیوند همه اجزاء داستان را باز یافت . سروش ، از سوئی آورنده حقیقت ، واز سوئی ، نگهبان زندگیست ، چون نسبت به بانو خدا دارد (موی تاریکش تمام اندامش را می پوشاند - در داستان فریدون در شاهنامه) .

اوست که به سیامك خبر میدهد که اهریمن سوء قصدی در باره زندگی کیومرث کرده است و باید بیاری او بشتابد . و پس از کشته شدن ناجوانمردانه سیامك ، کیومرث گرفتار حیرت و پیچش وجدانی میگردد . چون با تعهد خود به اصل قداست جان ، نمیداند با آزار دهنده که اهریمن باشد چه بکند ، چون آزار دهنده نیزجان دارد . واین نخستین تراژدی شاهنامه است .

تا آنکه سروش که هم ندای وجدان در بحرانهای زندگیست ، و هم مرجعیت تام در مسئله زندگی دارد ، تنها مرجعیست که میتواند در این موضوع داوری

کند ، و اوست که پس از یکسال حیرت و گیجی کیومرث و بلاتصمیمی اش ، به او میگوید که :

درود آوریدش خجسته سروش   کزین بیش مخروش و باز آر هوش
سپه ساز و برکش بفرمان من   برآور یکی گرد از آن انجمن
از آن بدکنش دیو روی زمین   بپردازو ، پرداخته کن دل زکین

با او پیکار کن ، ولی بلافاصله دلت را از کین بپرداز . نه تنها جنگ را محدود کن ، بلکه کین را نیز محدود کن . دشمن ، همیشه دشمن نمی ماند . فقط به این شرط ، حق دفاع از زندگی را به پهلوان میدهد . و سپس همکاری و یاری و همرزمی سراسر طبیعت با کیومرث ، نشان همین اصل قداست جانست که از اندیشه یك جانی همه جانها (یا همجانی) جدا ناپذیر است .

بدینسان ، پهلوان حق به پیکار برضد آزاردهندگان و دردآوران پیدامیکند ، یکی بشرط آنکه هر پیکاری ، محدود باشد ، و دیگر آنکه کین برای پیکار ، مداوم و ابدی نشود ، کین ، توخته نشود . از این رو پهلوان حقانیت به هیچگونه جنگ و پیکار دیگر ندارد . برای پیروز ساختن عقیده و حقیقت ، نمیتواند بجنگد . برای چیرگی بر ملت دیگر و گرفتن غنیمت و باج و خراج ، نمیتواند بجنگد . وفادار نماندن شاهان ایران در کار برد این اصل ، نشان نبودن این اندیشه و فرهنگ سیاسی ایران نبوده است . و تنش و کشمکش سیاوش و کیکاوس ، درست بر سر همین موضوعست . کیکاوس ، طبق تدبیر حکومترانی و سیاستمداری میخواهد رفتار کند ، ولی سیاوش میخواهد وفادار به این اصل و فرهنگ بماند .

ازاین رو سیاوش ، نماد فرهنگ سیاسی مردم بوده است . و جهانگیریهای کیکاوس در شاهنامه ، در واقع نکوهش جهانگیری است ، و این اهریمنست که اورا به این کار ها بر میانگیزد . بر شالوده این فرهنگ سیاسی بود که مردم برضد جهانگیری هخامنشی ها بودند ، با آنکه در همه این جهانگیریها کوشیده میشد اصول مردمی حفظ گردد . واین فرهنگ سیاسی است که اکنون اولویت خودرا بر سیاست و حکومت و اقتصاد و حقوق میطلبد .

BE SUYE HOKUMAT - E FARHANGI

by

Manuchehr Jamali

ISBN - 1 - 899167 - 05 - 6
1995
KURMALI PRESS
LONDON